SEÇME ESERLERİ IV

İLBER ORTAYLI

OSMANLI DÜŞÜNCE DÜNYASI VE TARİHYAZIMI

İş Bankası Kültür Yayınları

Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarihyazımı

İlber Ortaylı



TARİH
İLBER ORTAYLI
OSMANLI DÜŞÜNCE DÜNYASI VE TARİHYAZIMI

editör: ALİ BERKTAY
görsel yönetmen: BİROL BAYRAM
düzelti/dizin: ERKAN IRMAK
grafik tasarım uygulama: TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
istiklal caddesi, no: 144/4 beyoğlu 34430 istanbul
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Tarih Dersleri - I: Tarih Nedir?[*1]

Tarih derken, kelimelerin üzerinde durmak lâzım. Bir tanesi historia, ikincisi tevârîh, üçüncü tabir bilhassa tarih felsefesi açısından geçecek olan res gestae'dir.

Historia Latinlerin tarih kelimesi, aslı Yunanca; "somut bir malzeme, müşahhas bir malzeme, bilgi" demek. Arabcadaki "tarih" kelimesinin kökü "ay bilgisi" demek, yani takvim bilgisi, çok müşahhas. Res gestae ise, Latincede "res" "şeyler" demek; gestae "hatt-ı harekât, tavır, hareket" anlamındadır. Demek ki Titus Livius'un büyük eserine baktığımız zaman, Res gestae Populi Romani "Roma halkının serencamı, şanlı yürüyüşü" demek olabilir. Bu Augustus-Claudius devrinde yaşayan Romalı tarihçinin eserinin adı. Almanca tarih kelimesi "Geschichte" "hikâye" demek, story değil ama; "olmuş" anlamı var içinde çünkü.

Tarih dendiğinde Herodot akla geliyor. Ama eserini okuduğunuzda burada "tarih nedir?" diye şaşırabilirsiniz. Bir yerde olayları anlatıyor; fakat olayları anlatmaktan çok, o yerin coğrafyasının, çevrenin tahlilini yapıyor. Bu tahlili yaparken bir müesseseyi, bir âdeti, bir olayı anlatmak için kimi zaman rivayetlere dayanıyor; hattâ kimi zaman mitolojiye kadar gittiği oluyor. O zaman bunun tarih ve gerçeklikle ilgisi ne diyorsunuz. Yani destandan nasıl ayrılıyor? Çok basit: Onun -mitolojinin aksine- doğrudan doğruya yaşadığı gün ve çevreden hareket etmesi söz konusu. Bu sağlam bir yöntem. Netice itibariyle gözlediğine, gördüğüne, tahkik edebildiğine dönüyorsun. Görünen ve dokunulan, öbür bilgiyi ayıklayabilir. Gerçi bu ayıklanan bilgi de (mitoloji) kültürel yapıyı veriyor.

Yunanlılar aslında tarihi çok seven adamlar değiller; Arablar gibi, İranlılar gibi değiller. Çok geriyi merak ettikleri yok. Çok pragmatik insanlar, bir bakıma. Etrafa bakıyor, "bu nedir?" diye. Bu duygu var; bu aidos'tur işte: Gördüğü müşahhas bir şeye bakmak. Gidiyor Mısır'a, şu şu tanrılar var, Teb şehri var, diyor ve bunun köküne iniyor. İran'a gidiyor, hanedana bakıyor, onların böyle âdetleri var, veraset sistemleri şöyle, diyor. Bunun etrafında tarih yazıyor. Âdeta bugünkü, 20. yüzyılın pragmatik yaklaşımı gibi. Herodot'ta tarih olarak başka milletlerden soyutlanan, tecerrüd ettirilen bir Yunan medeniyeti tarzı yok. Meselâ siyasî rejimleri monarşi, demokrasi

vs.yi savunan muhayyel dört kişiye tartıştırıyor. Biri İranlı ve monarşiyi savunuyor; tartışmayı da o kazanıyor. Dolayısıyla, barbar denen kavram Yunanlılar tarafından tahkir edici mânâda kullanılmış değil. Yunanlı için barbar, hiç tesbit edemediği, tanımadığı, dilini anlamadığı tipin (etnik tipin) bir tür adlandırması. Tıpkı Macarların Almanlara bir zaman “dilsiz”, “nemeth” demesi gibi. Nemçe oradan geliyor. Dilini anlamıyor, bütün mesele o. Yoksa etrafı, coğrafyayı tedkik için Herodot’ta böyle çok enteresan bir yaklaşım vardır ve okuduğunuz zaman görürsünüz ki, yaptığı, belirli bir gerçeğin etrafındaki rivayetleri toplamak. Fakat tam anlamıyla mitolojiden de kurtulamamıştır. Kendisinden sonra gelen Thukydides’e baktığımızda, ki Peleponnes Savaşları’nı yazar, bu tür saplantılar yoktur. Meselâ Thukydides, Peleponnes Savaşları’nı ne İlyada gibi yazıyor ne de Herodot gibi. Son derece müşahhas bir yaklaşımı var. Söylediği şu: “Troya Savaşı büyük bir savaş değildi; küçük kayıklarla geldiler, o zaman gemiler büyük değildi. Savaşın on yıl sürmesi Akhalıların aç kalıp etrafı yağmalamalarındandı.” Böyle son derece sağlam, küçümseyen bir mantık var. Ele aldığı Peleponnes Savaşları’nda bu tutum var. Atinalılar, Ispartalılar ve ittifak hâlindeki diğer şehir devletleri birbirleriyle hangi temel üzerinde entrika yapıyorlar? Bunu günü gününe kaydetmek gibi bir keyfiyet söz konusu. Bu ise çok önemlidir ve ifası göründüğünden çok zordur. Meselâ Damat Ferid ve İstanbul cephesi ile Anadolu cephesini tasvir edenler, orada bir kavmin dramını, birbirlerini nasıl yediklerini, nasıl ayrı düştüklerini, mantık veya mantıksızlıklarını Thukydides kadar iyi tarif edemiyorlar. Demek ki Thukydides’te tam bir soğukkanlılık var.

Sonra harbe tanrıların müdahale edişi. Biliyorsunuz Yunan mitolojisinin büyüklüğü (ki aslında orijinal değil ve Yunan mitolojisinin kaynakları, yani tanrılar, tanrıçalar ve bunların fonksiyonları esas itibariyle eski Mezopotamya’dan, Anadolu’dan gelmedir; belki hiçbir milletin mitolojisi orijinal değildir) insan hayatına, toplum hayatına dair çok esaslı bir gözlemde bulunmaları ve tanrıları da o toplumun içine sokmalarında. (Bu tabii çok naif, çocuksu bir şey. Biz Eski Yunan’ın bu çocuk ruhunu seviyoruz; yoksa medeniyetin işbaı olarak görmek aklımıza gelmez.) Troyalılarla Akhalılar savaşıyor, tanrıları da işin içine karışıyor. Sanki ülkücülerle solcular kavga ediyor da politikacılar bu işe burnunu sokuyor, akıl öğretiyor gibi. Yani insanî, kötü, haris, habis, yerine göre de iyi figürler. Meselâ savaş tanrısı Ares, cıyak cıyak bağıran, provokatör biri; Romalıların

Mars'ı gibi kuvvet ve satvetin temsilcisi değil. Athena çok akıllı geçinen bir kadın; fakat Paris onu en güzel diye seçmediğinden, elmayı ona vermediğinden, kaprisli. Afrodit bütün güzelliği ve kadınlığıyla Troyalıları tutuyor; fakat akıl veremiyor. Böyle, cemiyetin içinde, perde arkasındaki ikinci grup adamlar gibi ortalığı karıştırıyorlar.

Bu yapılaşma ve üslûb, Thukydides'te söz konusu değil. Ne kâhinlerin kehanetini, ne tanrıların karışmasını bu olaylara dâhil ediyor. Hattâ hadiseye tenkid getiriyor: "Böyle olmasaydı, şunu yapmasalardı başka türlü bir sonuç çıkacaktı," diyor. Bir muhakeme tarzı var. Sosyal tarih, lâfı etmeden yapılıyor. Thukydides'i okuduğunuzda görürsünüz: "Ispartalılar şöyle yaşayan bir kavimdi, Atinalılar böyle; yaşadıkları coğrafya şöyle, onlarınki böyle. Onun için böyle hareket etmek zorundaydılar," der. Kısacası MÖ 4., 5. asırdaki adamla, yani Thukydides'le Braudel arasında çok fark yok. Tarihyazımında ilerleyici dönüm noktaları koymak saçma, insanlar birbirini okuyarak yetişiyor. Fizikte Newton ve Einstein büyük devrim olabilir. Tarihyazımında böyle bir şey yok. Kimse kimseyi geçmez. Hukuk da böyle bir ilimdir; normlar bellidir, mantık, hukuk mantığı bellidir. Uzun yıllar yapılan tahsille kavranılır hukuk mantığı ancak. Dolayısıyla, hukukçuların arasında öyle ileri-geri farkı da olmaz. Meselâ Tribonianus'u getir Roma'dan, bir de Avusturyalı Kelsen'i; ikisinin önüne bir anonim şirket problemi koy, belki Tribonianus kısa bir istişareyle "hükmî şahsiyet" mevzuunu anladıktan sonra daha iyi bir mütalâa verir. Bunun gibi, 2000 yıl evvelin tarihçiliğiyle bugünkü arasında da büyük fark yok. Niye yok? Çünkü tarihçilik aslında belirli tekniklere dayanır. Bizim de akademik olarak öğreteceğimiz tarihçilik odur. Bir taştaki yazıyı nasıl okursun? Numizmatik meseleleri nasıl değerlendirirsin? Bir kâğıdı eline aldığın zaman paleografik ve diplomatik yönden nasıl bakarsın? Tarihlendirmeyi nasıl koyarsın? Bu ilimdir. Bu bakımdan da tarih ilmi, diğer sosyal bilimlerin içindedir; hattâ doğa bilimleri gibi pekinliği, kesinliği olan bir ilimdir. Çünkü bu kâğıt böyle okunur. Cinsi böyle bir kâğıttır. Yazı bununla yazılmıştır. Bu kalem de 1960'lardan sonra keşfedilip kullanılan bir kalemdir. Üstünde posta pulu ve tarih damgası olduğuna göre tarih bellidir, dersin. 90'lı yıllarda Türkler şu işle uğraşmışlar, sonucunu çıkarırsın. İşte bu kesin bir şeydir, pekindir. Sosyolojinin, iktisadın yöntemlerinden çok daha kesin olduğu açıktır. Fakat tarihçilik bu kadar değildir. Ondan sonra bir spekülasyon safhası vardır ki, bu sanatçılıktır. Belirgin bir şekilde,

abartma ve yalana sapmadan yorumlama meselesidir. Dolayısıyla, bu, tarihçide bir yerden sonra bir sanatçılık vasfı olduğunu gösterir. Johann Gustav Droysen'in dediği gibi; "Tarih bilim değildir, bilimin de üstünde bir şeydir."

Tarih diye Thukydides'le başladığımızda, bu demek değildir ki bu ibtidaî dal yavaş yavaş doğuyor, gelişiyor sonunda geçen asrın bu asrın büyükleri ortaya çıkıyor. Böyle bir gelişme çizgisi olmaması gerekir. Herkesin kendine göre üslûbu vardır, üslûb zayıflıkları vardır; o anlamda Thukydides için de en büyük tarihçidir demiyoruz, İbn-i Haldun için de en büyüktür, demiyoruz, İbn-i Haldun kendine göre büyüktür ve bu keyfiyet, tarih ilminin gelişmesinden değil, herkesin kendi üslûb ve tekniği içinde büyük tarihçi oluşundandır. Tarih yazıcılık; bütün zamanların ötesinde, tarihçilerin eşitlik içinde kendi üslûbları ve sanatçı beceriklilikleriyle devam ettirdikleri bir bilgi ve yazım dalıdır.

Fakat ortada tarihyazımı ve tarihçilik açısından bir problem vardır. Aydınlanma dediğimiz çağın tarihçilik düşüncesine çok büyük zararları olmuştur; çok büyük de faydaları olmuştur. Tabii bize mekteblerde okutulan, sadece çok büyük faydaları olduğudur; her şeyin çok açıldığı, geliştiği tarzındaki yaklaşımdır ve bu soğukkanlı olmaktan çok, gürültülü bir slogandır. Aydınlanma devrinde maalesef tarihin belirli bir yorumu ve kullanımı söz konusu oluyor. Bunu ne Eski Yunanlılar ne de İslâm tarihçileri yaptılar. Yani kimse İbn-i Haldun'un, falan veya filan devletin büyük olacağını, tarihin en gâî noktası ve öz varlığı olacağını söylediğini iddia edemez. Ne Reşidüddin'den, ne Herodot ve Thukydides'ten böyle bir şey çıkar. O zaman ortada bir büyük problem var. İçinde yaşadığımız Akdeniz dünyasından söz ediyoruz. Bu tarihçiler birbirlerini hep biliyorlar ve öyle Doğu medeniyeti, Batı medeniyeti gibi yoz ayırımlar da yapmıyorlar. Bu Rönesans asrından sonra âdet oldu. Tabii Batılılar çekiyor başı. "İslâm medeniyeti" diyor. Hâlbuki Müslümanların medeniyeti var. Bunun muhteşem başarıları, özgün yanları da var, ama kastedilen mânâda İslâm medeniyeti yok ve olmaz. Müslümanların medeniyeti, hattâ kendi akidelerine göre çizdikleri hat ve çeşitlemeler var ama, İslâm medeniyeti yok. Ne anlamda yok? Çünkü tabir infiratçıdır (izole edicidir). Ama tuhaftır, kabul görüyor. Oysa İslâm medeniyeti, Çin, Japon, İnka, Maya medeniyetleri gibi bir şey değil. Akdeniz'in çevresindeki birikmeyle, Eski Yunan'dan, Eski Mısır'dan beri hem dinî düşüncemizde ve akidemizde hem

de maddi düşüncemizde, kaba gözlemimizdeki metodların insanların birbirinden geçişiyle (ayrı dillerde, fakat aynı zamanda birbirleriyle de çok garip bağlantıları olan dillerde -ayrı yazılarda- fakat yine birbirleriyle de bağlantısı olan yazılarda) kümülâtif yığılmayla ortaya dökülmüş bir şekli. Bu kültür çevresi Akdeniz dünyasıdır. İçinde gerçi varyantlar vardır, o ayrı bir şey. O halde bizim için Herodot da, Thukydides de, İslâm tarihçileri de bir büyük akımın, kalıntının devamıdır ve birbirlerini tamamlar. Bu saf bir bilim düşüncesidir aynı zamanda. Bu, tarihî temeldir. Nitelik bakımından Çinlinin medeniyeti gibi Çinli etnik gruba has bir şey değildir. Beynelmilel bir varoluştur.

Sosyal bilimlerde kurtuluş; felsefede, tarihçilikte kurtuluş için Judeo-Hellen-İslâmî düşünceye geri dönmek lâzımdır. Çağımız insanının bu üç dildeki kaynakları iyi öğrenip iyi çevirip düşünmesi, değerlendirmesi lâzımdır. Niçin üç dili öğrenmeli diyoruz? Vakıa bu üç dilden Türkçeye değilse de başka dillere çeviri var; ama filozof ve yorumcu orijinalden her zaman yeni zenginlikler çıkarır. Bu tipte bir hümanizm, bu tipte bir hümanist gymnasium lâzımdır. Tabii bu bizde doğru anlaşılmamıştır. Hümanist denince Yunanca ve Latince anlaşılmıştır; yanlış değil, ama yetersiz. Bu grupta idealistler vardı. Fakat yetersiz bir görüştü, yetersiz bir bilgi birikimi ve yoruma dayanıyordu.

Sosyal bilimcimizin de, din bilginimizin de bunların hepsini bir arada yapması lâzımdır. Batı klasik tipteki hümanist eğitimi terk ediyor. Bunun sıkıntılarını da çekecek.

Medeniyet tarihi açısından en tehlikeli şey Aydınlanma Çağı'nın tarih yaklaşımıdır; çünkü tarihi yorumla kademelere ayırmışlardır. Teleolojik, gâî bir yorum getirmişlerdir. En ibtidaîsi Voltaire'dir. Bu çizgiye Weber, Tonnies, Karl Marx dâhildir. Marx ki, çok kozmopolit ve önyargısız görünür. Rusya'ya karşı Osmanlı İmparatorluğu'nu savunacak kadar, o dönemin Avrupalı tavrının dışındadır ve muhtemelen Yahudiliğinden gelme, gayri Hıristiyan bir tutuma dayanan başka bir tarih kalıbı vardır; bunlar ayrı. Fakat dikotomi dediğimiz kutuplaşma, gelişme çizgisine inanmış bir adamdır. Maalesef, 18.-19. yüzyılın Avrupa'sından gelme genel tutumu budur işte. Çünkü hiçbir zaman, belirtildiği gibi ne Titus Livius'ta, ne İbn-i Haldun'da, ne İbnü'l-Mukaffa'da böyle bir yaklaşım yoktur. Onlar tarihe tarih olarak, somut bir şey diye, somut bir enformasyon diye

bakmışlardır. Yorumlamamışlar mı? Elbette yorumlamışlar. Toplumlarda böyle mekanizmalar var, diye ortaya koymuşlar. Bunu en iyi de İbn-i Haldun yapıyor. Biraz zeki insanı müthiş çarpacak bir bilgi vardır onda. Çok dikkatli bir metin okuyucusu olan Ümit Hassan, İbn-i Haldun'u tanıyınca allak bullak oldu. Hiçbir zaman İbn-i Haldun gâî bir yorum yapmıyor. Çok sağlıklı bir bilgi veriyor. Eski Yunanlılar da böyle. İşte Aydınlanma'ya geldiğimizde tarihin gâî bir yorum için kullanıldığını, toplumun geleceği için programlandığını ve orada hedonist duyguların hâkim olduğunu görürsünüz. Fransız İhtilâli'yle saadet gelecek deniyor; toplumda saadet olur mu? Meselâ, feminist hareketle kadınlar mutlu olacak deniyor; öyle bir şey olur mu? Kadınlar bu hareket sayesinde idame-i hayat edecek; geçinmek için, yaşamak için, çocuğuyla birlikte var olmak için... Çünkü toplum değişiyor. O değişen toplumda yeni şartlar, yeni gereçler lâzım. Hareket budur. İnsan mutluluğu nedir sonra? Hiçbir zaman bilinmez, ölçülmez bir şey. Bunun yanında böyle bir görüşle tarih yorumu kitlelere mal olmuştur; bu çok önemlidir. Artık insanoğlu tarihi doğal duygusuyla, bir hayvan olarak geçmişini merak ederek değil, bir şey inşa etmek için kullanıyor. Bu hem ilginç fakat hem de sapkın bir yönelim. Büyük bir değişim. Eski dönemin insanı, tarihi bir şey için yorumlayan, merak eden bir hayvandı; bütün özelliği buydu. Bugün geleceği inşa için kullanıyormuş. Bu değişimdir. Değişen tarih ilmi değil, tarihçi ve tarih okuyucusu; pek yararlı ve tutarlı değil, bir yere de varmaz.

Bu nedenle "tarih yapmak" gibi bir görüş ve deyim ortaya çıkıyor: "Tarih yapanlar", pozitivist zihniyetin bir ürünü. "Tarihin öncüleri" gibi abuk sabuk bir lâf ortaya çıkıyor. Yani bir yerde Eski Yunanlının aidos'u üzerine bir tür logos oturuyor; söylem, kelâm biçimi, mantık. Eski Yunanlı aidos'la logos'u ne kadar güzel ayarlıyorsa, yahut İbn-i Haldun ne kadar güzel ayarlıyorsa bunun tersine artık logos'la yapılan bir tarih söz konusu. Voltaire'in XIV. Louis Asrı kitabında yazdıklarına bakalım meselâ (s. 3 vd.):

"Yalnız XIV. Louis'nin hayatını yazmak iddiası güdülmemekte, bundan daha büyük bir gaye hedef tutulmuş bulunmaktadır. Gelecek nesiller için sade bir adamın hareketlerini değil, fakat dünyanın görmüş olduğu en aydın asrın adamlarının zihniyetlerini tasvir etmeye çalışmak istenilmektedir."

Doğu düşüncesinde, meselâ, bir asr-ı saadet en büyük asırdır; her zaman için örnek alınacak, ama bir daha asla tekrarlanmayacak bir asır. Batı laik düşüncesinde Yunan asırları, Hellenik asırlar buna -Aydınlanma'ya- hizmet ettiği için en büyük asırlardır. Bu çok önemli. Burada bir teleolojik, kademelenmiş tarih görüşü söz konusudur.

Voltaire devam ediyor:

"Bütün devirler, kahramanlar ve politika adamları yetiştirmiştir; bütün milletler ihtilâller ve inkılâblar geçirmişlerdir; hafızasını sadece olaylarla doldurmak isteyen bir kimse için tekmil tarihler hemen hemen aynıdır."

Burada bir kronoloji küçümsemesi yatar ve her öğretmen söyler bunu: "Çocukların kafasına olay dolduruyoruz," diye. Doldurmayacaksın da ne öğreteceksin tarih diye? Bir kısmı da hiç muharebe anlatmayalım diyor; ne anlatalım? Hangi yerde oturuyormuş çocuklar, hangi tabaktan yemek yiyormuş, hangi evde yatıyormuş köylüler? Bu tarih mi şimdi, bir yönüyle. Bir yerde mecbursunuz zamanın akışını takip etmeye, bakınız zihniyet nerelere kadar gidiyor:

"[...] hafızasını sadece olaylarla doldurmak isteyen bir kimse için tekmil tarihler hemen hemen aynıdır. Fakat düşünen, daha nadir bir keyfiyet olmak üzere de zevk sahibi bulunan her insan, dünya tarihinde ancak dört asır bulur. Bu dört bahtiyar asır esnasında güzel sanatlar kemâle ermiş [...]"

Şimdi buradaki etnosentrizme, egosentrizme ve geosentrizme bakacaksınız. Yani bu dört asrın cereyan ettiği mıntıkayı göz önüne alacaksınız. Dünyanın geri kalanı hiçbir şeydir, sadece nötr bir eşya ve olaylar bütünüdür. Böyle bir dünya tarihi anlayışı ne kadar hatalıdır. Bu asır çok standart bir tarih bilgisi ve yorumu getirmektedir. Herkes için geçerli, âdeta fizik ilminin kaideleri kadar tutarlı, mantıkî kalıplar içinde yorumlanan bir tarih anlayışı getirmektedir. Bunun elemanlarından biri işte dört devirdir dünyada ve bu belirli bir coğrafyaya hastır. Peki, Çin için niye bir şey söylemiyorsun dediğinizde Voltaire'e: "Bana ne, Çin'in ne alâkası var bu dünyayla," der gibidir. Ama bugün durum değişik. Çin neredeyse yakında ortalığı istilâ edecek, iktisadî kudretiyle. Biz o zaman merak edeceğiz; kim bu Çinliler, tarihleri neymiş bunların, yapıları neymiş, diyeceğiz. O halde bu nasıl bir bilim oluyor ki? Sürekli kalıplarını, elemanlarını değiştiriyorsun. Olmuyor işte o zaman. Bu tip bir tarihçi

anlayışının ne kadar hatalı olduğunu, Voltaire'in "dört bahtiyar asrının" dışında kalan gayr-i bahtiyarları tekrar ele alıp incelemek zorunda kaldığınız zaman göreceksiniz.

"[...] ve bu devirler insanlık zekâsını gösteren birer çağ teşkil ederek gelecek nesillere örnek olmuştur. Hakikî şeref ve şana erişmiş olan bu çağların ilki, Philippos ile İskender'in, yahut da Perikles'lerin, Demosthenes'lerin, Aristo'ların, Eflâtun'ların, Apelle'lerin, Phidias'ların, Praksiteles'lerin asrıdır. Bu şeref ve şan da, o zaman bilinen dünyanın geri kalan kısmı vahşet hâlinde olduğu cihetle, Yunanistan'ın sınırları içinde kalmıştır."

Tabii şimdi "aydın despotizm-aydınlanma çağı" dediğimiz dönemde insanlar Mısır medeniyetini bilmiyorlar. Bulunan papirüs üzeri hiyeroglif rulolarına büyü diye bakıyorlar ve yazıtların hangi devire ait olduğu bilinmiyor. Piramitlerin tam olarak ne zaman yapıldığını bilemiyorlar. Hellenistik devirde Manetho adlı bir rahibin yazdığı bugüne fragmanlar hâlinde gelen Yunanca bir Mısır tarihi var. Bu tek kaynaktır uzun zaman için... Voltaire'in de fazla bir şey bildiği yok. Dolayısıyla tarih dönemlemelerine bilgisizce devam ediyor:

"İkinci çağ, Lucretius'un, Cicero'nun, Titus-Livius'un, Vergilius'un, Horatius'un, Ovidius'un, Vitruvius'un adlarıyla de zikredilen Caesar ve Augustus çağıdır. Üçüncüsü, İstanbul'un II. Mehmed tarafından zaptını takip eden çağdır. Avrupa krallarının yapmaları gereken işlerin o tarihte alelade bir vatandaş ailesi tarafından İtalya'da yapıldığını, okuyucu hatırlasa gerektir. Türklerin Yunanistan'dan kovmakta oldukları bilginleri [kim var o çağda, köy o zaman Yunanistan] Mediciler Floransa'ya çağırdılar. Bu, İtalya'nın şeref ve şan devriydi. Güzel sanatlar bir kalkınma idrak etmiş bulunuyorlardı. İlk Yunanlıların bu sanatlara hikmet ismini vermiş oldukları gibi, İtalyanlar da onları fazilet adıyla ululamışlardı. Her şey mükemmelliğe doğru gidiyordu.

"İtalya'ya daima Yunanistan'dan gelmiş olan güzel sanatlar, bu sefer orada uygun bir zemin bularak derhal yemişlerini verdiler."

Tabii dönemleme gereği pek çocukça bir yorum var. Yani II. Mehmed Topkapı'dan girdiği anda ilim ve kitab gibi şeyler Kumkapı'dan çıkarak

gitti Avrupa'ya. (!) Bu zihniyet mekteb kitablarında da (bizimkilerde de) yer alıyor.

"Almanya ve İspanya da bu meyvelere sahib olmak istediler. Fakat güzel sanatlar ya bu iklimlere gelmedi, yahut da pek çabuk mahiyetleri bozulup kötüledi."

Bu çok zekice ve doğru; çünkü Rönesans sanatının Avrupa'da nasıl taklidlerinin yeşerdiği görülüyor; fakat bir tarafıyla da indî. Kendi asrındaki Almanya'nın -ki Voltaire kendisi bulundu Almanya'da, Friedrich'in sarayında- nasıl bir potansiyeli olduğunu göremiyor. Bu söylendikten hemen sonra arkasından klasik Alman çağı ortaya çıkıyor: Goethe'lerin, Schiller'lerin patlama devri... Tabii Voltaire'in haberi yok. Prusya'da oturuyor; yüz elli kilometre ötedeki Königsberg'deki Kant'dan haberi yok. Kant'ın Rousseau'dan haberi var; bunların ondan haberi yok. Kant'ın var, çünkü onun Fransızcası var ve takip ediyor; bunların Almancası yok. Kant Almancanın en güzel metinlerini yazıyor. Sonra Kant'la, İngiltere'deki Leibniz'le yazışmaları var Clarke'ın; onun üzerinden Descartes'la ilişki kuruluyor. Mme de Staël'e (De l'Allemagne-Almanya'ya Dair adlı eseri çevrildi. Napolyon imparator ilan edince kendini, Mme de Staël, cumhuriyetçi olduğundan, çok bozuldu. "Niye imparator oldun?" dedi. Devamlı sıkıştırıyor. Sonunda kapıya "Majesteleri banyodadır," diye bir yazı koyuyorlar. Napolyon çok yıkanır biliyorsunuz. "Aman efendim, dâhiler arasında yaş ve cins farkı yoktur," deyip doğru banyoya giriyor) kadar -Voltaire'den çok sonra, ihtilâl asrında- Almanya üzerine bilgileri yok Fransızların. Bu bilgisizliğin üzerine bir de tarih, yani epistemoloji kuruluyor. Bu tabii her zaman iflâsa mahkûm.

Devam ediyoruz:

"I. François âlimleri himaye etti, fakat bunların bilgin olmaktan başka bir vasıfları yoktu. Kendisinin mimarları oldu, fakat Michelo-Angelo'ları da, Palladio'ları da olmadı. Boş yere resim okulları kurmaya çalıştı; çağırdığı İtalyan ressamlar hiç Fransız talebe yetiştirmediler. Bir takım hiciv şiirleriyle bazı açık hikâyeler bütün şiirimizi teşkil ediyordu. Rabelais'nin eseri, II. Henri zamanında rağbette olan biricik mensur kitabımızdı.

"Hulâsa, henüz mükemmelleştirilmemiş olan musikîyi ve daha her tarafça meçhul olup nihayet Galilei'nin öğrettiği tecrübî felsefeyi istisna ettiğiniz

takdirde, her şeye ancak İtalyanlar mâliktiler.”

Enteresan olan şey, 18. asır adamının 16. asır için kültür tarihi yapması. Tarih felsefesi tabirini de Voltaire kullandı tabii. Gâî yorum başladı, Hegel’e ve sonrasına uzadı, insanları tarihe bakmaya itti. Her münevver, her eline kalem alan veya kitab yazan, her kahve gevezesi, bu tarz düşünmeye ve birtakım bilgileri edinmeye başladı. Sosyalizasyon da tarihçiliğe başka yaklaşımlar getirdi. Tarih yapmak kavramının yanında belirli normlarla tarih yazmak merakı da başladı. 18. asırdan itibaren tarih bilgisinin, tarihyazımının büyük atılımlar yapması yanında büyük sapmalar da yapması, büyük zararları olması da yine bu asırda ortaya çıkacaktır.

Burada tarihin teleolojik (gâî) bir dönemlemesi yapılıyor; bütün dönemlemeler gibi yanlış. Bundan başka bütün amaçlı yazımlar gibi sapkınca. St. Augustinus’un de Civitate dei’si 17. yüzyılda J.B. Bossuet’nin (1627-1704) Discours sur I’Histoire universelle ad usum Dophinum adlı eserinde ustaca bir ortak buluyor. Tanrı’nın insan topluluğunu belirli bir amaca götürdüğü işleniyor bu eserde. İşte bu teleolojik (gâî) yorum, Avrupa düşüncesinde Voltaire’den Hegel’e birçok yazarı etkiledi ve kütle sosyolojisi ilminin de dichotomique modellerle bir anlamda aksak yanını oluşturdu.

Bu dönemlemelerden en tipik olanı Vico’nunkidir. Beşeriyeti, a) Tanrı çağı (Tanrı’ya itaat) b) kahramanlar çağı (adaletin dağıtımı, başkaldıran kahramanın adil oluşu dolayısıyla ona aittir ve böyle bir önder gereklidir. Bunun sonunda kanun devleti, “Polizei Staat” gelişir) c) insanlık çağı (insanın bilgisi gelişir, hukuk mevhumu gelişir) diye sınıflar. Bütün sosyoloji ve tarihin Aydınlanma çağından beri bu hastalıkla malûl olması olumlu ve olumsuz etkiler yapar. Bu yorumlar da olumludur. Tarih ve toplum geniş kitlenin ilgisini çeker; öbür taraftan tarihyazımı, tarihî olmaktan çıkar. Daha sonra bunu düzeltmek pek zorlaşacaktır.

Voltaire diyor ki; “Dördüncü çağ, XIV. Louis asrı diye adlanan çağdır ve bahsettiğimiz dört devir içinde kemâle en çok yaklaşanı da belki odur.”

Şimdi bunlar monarşi Fransa’sını değiştirmeyi salık veren adamlar; ama monarşi Fransa’sını nasıl tahlil ediyor bakın. Gerçi ihtilâlcilik demek her şeyi çürütmek ve küçük görmek değil; ama temelde kralcı Fransa’nın temel kurumları ihtilâl sonrası Fransa’da kaldırılmıştır. Bu duruma Alexis de

Tocqueville pek yerinde işaret eder. L’ancien régime et la révolution’da (Paris, 1967) eski Fransa’nın kurumlarının durumunu tahlil eder.

“Öteki üç çağdaki keşiflerle zenginleşmiş olup bazı alanlarda da ötekilerin üçünün birden yaptıklarından fazlasını yapmıştır.

“Gerçi güzel sanatların hepsi Medicilerin zamanlarından daha yüksek derecelere götürülmediler; lakin insan idraki umumî bir mahiyetle tekemmül etti.”

Bütün insanlık tarihinin en üstün safhası (!).

“Daha zeki olduk,” diyor (!).

Bunlar İngiltere’nin meşrutî sistemini, meclis sistemini öneren adamlar; fakat bir taraftan da İngiltere’ye medeniyet öğretiyorlar. Böyle bir bakış var İhtilâl’de.

Devam ediyor:

“Doğru ve sahih felsefe ancak bu zamanda tanındı. Kardinal de Richelieu’nün son senelerinden XIV. Louis’nin ölümünü takip eden yıllara kadar, idaremizde olduğu gibi güzel sanatlarımızda, fikir hayatımızda ve âdetlerimizde, vatanımız hesabına hakikî ve ebedî bir şeref olması icab eden umumî ve derin bir inkılâb vukua gelmiş bulunduğunu söylemek doğru olur. Hattâ, bu hayırlı tesir Fransa’ya da münhasır kalmamıştır.

“İngiltere’ye yayılmış, bu zeki ve cüretli milletin o tarihte muhtaç bulunduğu rekabet duygusunu tahrik etmiştir; zevklerde inceliği Almanya’ya, ilimleri Rusya’ya götürmüştür; pek uyuşuk bir hâlde bulunan İtalya’yı bile canlandırmış ve Avrupa nezaketi ve cemiyet ruhunu anlamayı, XIV. Louis sarayına borçlu bulunmuştur.

“Bu dört çağın felaket ve cinayetlerden münezzeh kaldıklarına hükmedilmemelidir. Güzel sanatların sakin vatandaşlar tarafından inkişaf ettirilmeleri, hükümdarları ihtiraslı olmaktan, milletleri karışıklıklar çıkarmaya hevesli olmaktan, rahiblerle keşişleri de bazen tahribci ve ahlâksız olmaktan menetmez. İnsanların kötülüğü bakımından tekmil asırlar birbirlerine benzer; fakat büyük kabiliyet ve ehliyetlerle sivrilmiş bulunduklarını bildiğim asırlar bu dördüdür.

“XIV. Louis asrı diye adlandırdığım ve aşağı yukarı Fransız Akademisi’nin kuruluşundan itibaren başlayan asırdan önce [...]”

Voltaire tarihin bölümlerini bir de tarihliyor; asırları tarihlendirme alışkanlığı var. Bir insan hayatında bile yapılması âdeta imkânsız olan şey. Bir adamın çocukluktan çıkış tarihi 14 Mayıs 1954 diyebilir misiniz? Sinni-i büluğa erişi, hatt-ı harekâtının değişimi günle, ayla, hattâ yılla belirlenebilir mi ki, bir toplum tarihinde bunu yapıyorsun.

Voltaire devamla; “İtalyanlar bütün ultras-montain’lere [dağın arkasında kalan], barbarlar ismini verirlerdi; itiraf etmelidir ki Fransızlar bir bakımdan bu hakarete layıktırlar. Ataları İspanya ve Afrika Arablarının romanesk kibarlığını Gotlulara has kabalıkla birleştirirlerdi. Haz veren sanatların hemen hiç birine mâlik değillerdi ki, bu da faydalı sanatların ihmal edilmiş olduklarını gösterir,” diyor.

Görüyorsunuz bize artık gülünç gelen yorumlarla, bilgilerle süslenmiş bir kademelendirme ortaya çıkmaktadır ve bu bir tarihtir.

Sual: Gâî yorum artık kalmadı diyebilir miyiz?

Gâî (teleolojik) tarih el’an yapılıyor. Biz ondan vazgeçmiş değiliz. Tabii bunun reaksiyonu da irrasyonel oluyor. Kapitalist sistemin gelişmesi, bu sistemle bütünleşme meselâ: Dünyaya kapitalizm yayılacak; kapitalizmin arkasındaki endüstri ve ona has örgütlenme, malî yapı, ideolojisiyle -insan hakları- birlikte gelecek ve yayılacak... Bundan evvelki düzen ilkel, kötü. İşte bu yorum. Hiçbir zaman bir toplumu kendi dengesi içinde incelemiyor. Yunanlı, Herodot bunu yapmazdı. Herodot Mısır’a veya Babil’e gittiği zaman, İran’ın sınırlarından geçerken oradaki toplumları “bunlar da bizim gibi olamamışlar, olmalılar,” demiyor. Böyle bir problemi yok. Atina demokrasisi var; çanak çömleğe isim yazıp adam seçiyorlar. Bunu anlatıyor; fakat bunun çok iyi olduğunu iddia etmiyor. Nitekim ünlü dörtlü tartışmasında İran monarşisini savunan galip geliyor, kültürler arası saygılı bakış Eski Yunanda vardı, İslâm ortaçağında vardır. Herodot, Şahrastanî, İbn-i Haldun başka bir dünyayı; Rönesans sonrası Batı ise egosentrik, etnosentrik bir dünyayı, bir kurulmuş düşünceyi temsil eder.

Tarih Dersleri - II: Tarih Yazıcılığı[*2]

(Yunan ve Roma Geleneği)

Yunan tarih yazıcılığı dediğimiz zaman, yani Herodot (MÖ 5. asır), Thukydides ve diğerlerinde mitosun, efsanenin tarihyazımından çekilmesi söz konusudur. Bilindiği gibi epope tarzı en iyi ifadesini Homeros'ta (MÖ 850'ye doğru) ve ondan sonra Hesiodos'ta (MÖ VIII. yüzyılda) bulmuştur. Hesiodos efsanenin dışında kendini de anlatan biri aynı zamanda (Gerçi Hesiodos'un üslûb-bilgi olarak Homeros'un çok gerisinde olduğu malûm). Mitosun düşüşü bilhassa Thukydides'te (MÖ 4. asır) açığa çıkacak. Meselâ, İlyada'da çok uzun pasajlar hâlinde anlatılan Troya Savaşı'nda tanrılarla insanların ilişkileri; tanrıların tıpkı insanlar gibi işin içine entrikalara karışması görülür. Athena Pallas, Paris'e kızdığı için Akhaiaların tarafını tutuyor, buna karşılık Afrodit, Paris'ten güzellik elmasını aldığı için Troyalıları tutuyor. Zeus bu tanrıların taraf tutup entrika gütmesine kızıyor; "Karışmayın işe, sizin yüzünüzden savaş uzuyor," diyor. "Peki o zaman biz karışmayalım işe de," diyor babasına Athena, "Akhaialılara akıl verelim," diyor. Verdiği akıl malûm, tahta atın Troya'ya sokulması. Böyle bir mitosa dayalı epope, meselâ Thukydides'te değişir: Thukydides; "Bu savaşın uzun sürmesinin nedeni o zamanki gemiler iyi değildi", "yeterince taşıma yapılamıyor, asker, mühimmat gelemiyordu," diyor. Sonra "bu Akhaialılar yağmacıydı, etrafı yağmalamakla vakit geçirdiler onun için iş uzadı," diyor. Yani bir anda efsaneyi siliyor. Gerçek neden arıyor. Peleponneslileri anlatırken bütün o şehirlerin aralarındaki iktisadî çekişmeler, âdetler üzerinde durur; objektif, soğukkanlı bir tarihyazımı başlamıştı. Ondan evvel Herodot'ta gerçekçi bir yaklaşım başlar -ki tam bir tarihçi sayılmamakla birlikte, tarihin babası vasfını bizce hak eder; çünkü dünyada başkaları da olduğunu, onların bir tarz-ı hayatı, dini olduğunu, tanrıları olduğunu, geçmişleri olduğunu görüyor, saygı duyuyor. Çünkü görmüş ki, sırf Yunan'ın değil başkalarının da pekâlâ manidar ve zengin söylemli tanrıları var- İlyada'daki gibi tanrılar doğrudan idare etmiyorlar, ama âdeta bir ilâhî düzenin kuruluşu var. Henüz efsane motiflerinden kurtulmamış, ama gerçekçi bir muhakeme var. Bu bakımdan Yunan nesri, klasik devirde soğukkanlı bakışın, inceliğin bir tarihidir ve bizim bugün anladığımız anlamda bir bölgecilik falan da göze çarpmaz. Bunlar henüz saf insanlardır; medeniyetin çocukluk dönemidir, daha çıplak gerçeği görmeyi severler,

gerçeği (somut olan) hakikat diye (soyut) çarpıtmazlar. Çıplak gerçeği görmek; bu çok önemli bir şey. Hakikatin künhüne inmekten çok, çıplak gerçeği görüp onu tasnif etmek; Yunan düşüncesinin herhalde en önemli katkısı da budur. Yoksa Yunanlılar gerçek anlamda derin zamanlara, gerilere gidip tarih yapmıyorlar; bunu göreceğiz.

Roma'da bu durum değişecek. Nasıl değişecek? Şunun üzerinde durmak gerekiyor: Romalılar Yunancayı ve Yunanistan'ı severler "Graecia capta ferum victorem cepti" "Mağlûb Yunanistan yabanî galibini yendi; cum artibus [...] sanatıyla," diyor. "Roma her şeye rağmen köylü kaldı" bu sözü yazan Latin'dir. Kuşkusuz Yunanistan da süratle Roma'yla benzeşti ve değişti, göreceğiz. Yunan tarihçiliğinin tersine Roma tarihçiliğinde belli bir ölçüde mitos vardır. Titus Livius bundan vazgeçmez; çünkü kaleme aldığı Roma'nın tarihi, zaten "ab urbe condita" yani "şehrin kuruluşundan itibaren" unvanıyla başlar ve efsanelerle iç içe gider. Bu çok enteresan bir şey, yani bir tarihî zaman vardır; bir efsanevî zaman; tarihi yazarken, efsaneden kurtulamamışlar, bu önemli bir nokta. Fakat Roma tarihçiliğinde Yunan'da olmayan bir şey vardır; doğrudan doğruya tarihe ve millete misyon yükleme niteliği vardır. Yani bu saplantı 19. asırda başlamış değil. Roma'da aslında historia sözü var, fakat pek kullanılmaz. Titus Livius'un 142 kitablık eserinin adı Ab urbe condita Libri. Şehrin, yani Roma'nın kuruluşunun kitabları (yeni başlangıçtan itibaren Roma Tarihi). Yazar tarih demiyor. Roma tarihçiliğinde bu yaygın bir başlık; 4. asır tarihçisi Eutropius Breviarium Ab Urbe Condita başlığı ile Milâdî 364'e kadar Roma tarihini derlemiş. Umumî Roma tarihi eseri de Breviarium Rerum Gestarum populi Romani başlıklı... Bir yerde de Res gestae populi Roma'ni deniyor. "Res", "şeyler" demek; "gesta" ise "tutum, davranış, güdüş, tarz". "Jest" sözü (geste) oradan geliyor. "Res gestae", "şanlı şeyler, yapılan işler", ef'âl ve ikbal hepsini içeren bir şey. Hacıbayram'ın yanındaki Augustus mabedine baktığımızda onun duvarında "Testamentum Ankyranum" denen çok önemli bir vesika vardır; "testament" orada vasiyet değil, "discorsir"; Atatürk'ün nutku gibi bir anlamda kullanılır, yani Augustus'un kendi nutku... Başlangıcı; "Res gestae divi, Augusti" yani "ilâhî Augustus'un şanlı işleri, ef'âli" diye. Titus Livius eserine Roma'nın kuruluşundan bugüne tarih (kitablar) ama bir efsane ile Aeneis ve arkadaşlarını Troya'dan şehre ulaşmasıyla başlar. Aksini de yapamaz. Roma mağlûb olsa dahi güçlü, onurlu, şanlı kahramanlar tarafından kurulmuştur

ve “Res gestae” kavramıyla eser gider. Ortaçağ sonunda Gesta Romanorum diye anekdot ve hikâyelerden oluşan popüler bir kitab vardır (ama o galiba dikiş-nakış okuluna enstitü adını vermek gibi bir şey) buradaki Res gestae’nin üslûbu ve üslûbun amacı açık... Tabii Cicero gibi “historia magistra vitae est-tarih hayatın öğretmeni” söylemi var. Aşağıda göreceğiz; tarihî portreleri çizerken Romalıları Yunanlı benzerleriyle paralel olarak anlatan Plutarkhos’ta da bu var. Tarihte muhtelif zaman ve yerlerde olaylar da, insanlar da benzer olabilir, bu illâ tekerrür demek değil; ama geçmişten hâl ve gelecek için ipucu yakalayınız gibi bir deyiş söz konusu. Söylediği şu: “Nasıl bir hayat yaşadılar ve nasıl âdetler yaşadılar, nasıl âdetler güttüler! Nasıl adamlar, hangi amaçlarla, hangi zanaatlarla bu işi yaptılar?” Esere baktığımızda tamamıyla bunu görürüz. Meselâ konsül Manlius yerinizde durun dediği hâlde oğulları savaşta, emrine muhalif olarak kendi birliklerine hücum emri vermişler. O atakla savaşı kazanmalarına rağmen, emre itaatsizlik yüzünden, o muzaffer çocukları, oğullarını idam ettiriyor; idamı da görevi gereği seyrediyor (Titus Livius, Res gestae, VIII, s. 34). Yine meselâ Romalılar Falisklere hücum ettikleri zaman başlarında komutan olarak Camillus vardı. Falisklerin öğretmeni olan köle, şehrin suru dışında çocukları eğitirken onları getirip komutana teslim ediyor ve: “Bunları rehin al, o zaman şehri sana verirler,” diyor. Cevaben “ignavus essem si contra pueris bellum gererem-çocuklarla savaşırsam en alçak adamım,” diyor. Çocukları da, hain köle öğretmeni de geri yolluyor. Yani Livius bu yarı menkıbevî tarihle Roma Cumhuriyeti’nin müesseselerini, kendisi aslında Augustus Octavianus devrinin adamı olduğu hâlde (MÖ 59-MS 17) eski toplumun ve cumhuriyetin müesseselerini yüceltir. Bu ilginçtir ve Yunan tarihçiliğine göre daha siyasî ve ideolojik bir tarihtir. Roma edebiyatı Rönesans’a da bu ruhu vermiştir. Bu hem ileridir hem de ilkel bir tarihçiliktir bir bakıma. Daha doğrusu güzel üslûbu kadar bir yönüyle de sakat bir tarihçilik. Vakıa, Titus Livius ve diğerleri eski arşiv ve vesikaları Yunanlılardan, daha ehil olarak kullandılar. Bilindiği gibi Rönesans’ın başlangıcı da bu gibi Roma metinlerinin incelenmesiyledir. Francesco Petrarca (1304-74) 14. asır İtalyan şairi ve filologu, büyük hümanist sayılır ve Roma metinlerini incelemiştir ve bu tarz bir tarihçiliği ve edibane tarzı benimsemiştir. Yine aynı tarz tarihçiliği Fransız İhtilâli ve Aydınlanma benimsemiştir ve oradan bugüne gelmektedir. Çok ilginçtir, Yunanistan’ın izleyicisi olduğunu iddia eden Batı, Yunandan çok Roma tarzı bir historiografiyi benimsemiştir.

Roma tarihçiliğinde bir patriotizm, ama bir Roma bencilliği kendini öne koyma üslûbu, hakikaten bir Res gestae havası vardır ve bu anlamda hakikaten Roma tarihçiliği büyüktür. Meselâ Vergilius'un Aeneis'i İlyada ve Odysseia'nın Roma versiyonudur; fakat katiyen kaba taklid değildir; çünkü içinde Homeros'un İlyada'sından pasajlar da tam tercüme hâlinde yer alır. Demek ki bu intihal değildir, bu zikirde bir şan vardır, saygı vardır. İddiasına göre Roma Patricileri Troya'dan gelenlerin soyudur; yani Latin için Yunanlılar çok önemlidir. Ama kendileri Yunanlıya karşı olan bir soydandır. Yunanlılar sanatların, edebiyatın, felsefenin babasıdırlar ve bir Romalı iyi Yunanca bilir. Vergilius bunu şöyle söyler: "Yunanlılar edebiyatı, ama Romalılar askerliği ve savaşı severler," bununla da övünür; yani âdeta "sen ey Romalı, milletlerin imparatorluğunu yöneteceksin. Hatırla bunu. Ezdiklerine, sana mahkûm olanlara esirgeyici davranmalısın ve küstahları ezmelisin," der. Nitekim Yunanlının "barbar" deyimini Yunanlı anlamında kullanmadığı hâlde, tahkirane "barbarus superbus-küstah barbar" gibi kullanan Romalıdır. Roma'nın misyonu bu. Edebiyatta var olan bu bakış tarihçilikte de söz konusudur.

Hoş, Roma mülkünün Yunanlısı ve Yunanca konuşanı da Romalıya benzemekte gecikmedi ve o kazanda eridi. Yunanlılık imparatorluğun doğusunda âdeta koïne dediğimiz orta Yunancaya münhasır kaldı. Roma kendi dünya görüşünü Yunanlılığa içirdi ve Yunanlılar klasik düşünce ve geleneklerinden taviz verdiler. 3. asırda tüm Roma tarihini Yunanca olarak kaleme alan Nicealı (İznik) Dio Cassius'ta bunu görmek mümkün. Çoğu zaman kendi klasik filozof ve tarihçilerini bile doğru dürüst tanımayan bir Yunanlı muhitte, filozof Plotinus (204-269) ne kadar klasik Yunanlı babalara sadık bir Yunanlı filozof olarak kalabilmişse (!) bu yeni Romalı-Yunanlıların da Thukydides geleneğine sadakatleri o kadardır. Dio Cassius'tan başka bir Suriyeli Herodian aynı şekilde bu yeniçağın çizgileri ile yazdı. Milâdî 180-238 yılları arasını, Herodian Roma annalleri biçiminde, ama renkli çizgiler ve ahlâkî nesir olarak kaleme aldı. Roma halkının Şark'taki olaylarını; Milâdî 36-378 arası itibariyle kaleme alan geç antik devir tarihçisi, Antakyalı subay Ammianus Marcellinus'tan öğreniyoruz. 31 kitablık Libri Rerum Gestarum adlı eseri Roma İmparatorluğu şarkının geç antik devri üzerine en canlı kaynaktır. Renkli ve zengin üslûbu ve bilgisi, her şeye rağmen Hellenistik ve pre-Hellenistik devir tarihçiliğinden farklıdır. Roma geleneğine sadık ve Latince yazan

Eutropius'un 364'e kadarki olayları nakleden Breviarium ab Urbe Condita ve Breviarium Rerum Gestarum Populi Romani adlı eserlerinin geç antik dönemin Yunan-Roma geleneğini oluşturduğunu belirtmiştik. Bunlar büyük tarihçilerin nefis parçaları olarak klasikler arasında yer almaktan çok, dönem hakkında zengin bilgi aktaran narratio'lar (inşâ) olarak saygı ve rağbet görüyorlar.

Roma tarihçiliğinin çok enteresan başka bir safhası daha vardır. Yunanlılar bunu çok iyi başaramamışlardır. Romalılar bir estetika'dan, ideal estetikten, ideal çizimden çok, realist çizimi tercih eden insanlardır. Herhangi bir Yunan heykeline baktığınız zaman orada bir güzellik, ideal bir güzelliğin sentezi söz konusudur. Myron, Diskophol'u yapar, o ideal bir erkek atlet vücududur veya Praxiteles, Knidos Afroditi'ni yapar, o ideal bir kadın vücududur. Bütün ölçüleri birbirine uyar; belki dünyada öyle kadın vücudu yok. Roma'da bu yoktur; Romalılar realist insanlardır, fotoğraf gibi portre yaparlar: Konsüllerin portrelerine bakın, yüzündeki çıbanı, karga burnu, kalın burnu, bazen patlak gözleri, vücutta nisbetsizlik varsa onu görürsünüz. Romalı bu realizmini tarihî portreleri tasvir ederken de yansıtır. Nitekim Plutarkhos (MS 46, 120 veya 125) –ki aslında biliyorsunuz Boeotialı Yunanlı-Romalı bir adamdır– De vitae (Portreler/Hayatlar) adlı kitabında 46 âdet klasik dünya büyüğünü ikişer ikişer anlatır. Olayları oldukça realist bir şekilde, zaman zaman ironik bir üslûbla çizer, büyük İskender ile Caesar'ı, Cicero ile Demostenes'i karşılaştırır. Roma tarihçiliğinin en büyük özelliği budur. Yani insana en çok eğildiğini iddia eden klasik devirde portreleri böyle Yunan ve Roma dünyasından paralellerle çizmek ve ortaya koymak[1] Başka örnek; Cornelius Tacitius (MS 56-117) Germania'yı[2] anlattığı zaman Germenlerin yaşayış biçimini tarafsız ve can alıcı yönleriyle nakleder ve bu ırkı tarih sahnesine çıkarır. Roma tarihinin en önemli özelliği budur: Birtakım kavimleri tarih sahnesine çıkarmak. Britanya var, Galya var, Germania var. Biz bu kavimlerin hiçbirini tanıyamazdık. Tanıyacak hiçbir malzeme de yok. Vaktaki Romalılar şan ve şerefle bu bölgeleri ele geçirmişlerdir, onların tuttukları kayıtlarla tarihe girmektedirler. Ondan evveli mevcut değildir; ondan evveli Prehistoria'nın işidir. Bugün kazı yapıyorlar, mezar, mağara buluyorlar, ama yazılı malzeme otantik halkla değil, Romalılarla başlıyor... Romalılar bu geri kalmış kavimleri tarih sahnesine çıkarmışlardır. İngiltere, Fransa, Galya, Germania tarihlerini biz ondan sonra biliyoruz. Keşke Türkler,

yazıdan (Göktürk) önceki devirlerinde Romalılar gibi tasviri canlı, dili berrak komşulara sahib olsalardı. Nedenini aşağıda açıklayacağız.

Netice itibariyle bu Roma eserlerini, Tacitus gibilerini ve MÖ 1. ve 2. asır tarihlerini incelediğimizde bunlar için bir fikir ve sonrası için de bir hareket noktası ediniriz. Roma annalleri (yıllık) sayesinde. Batı Avrupa tarih konusu oluyor. Türkler için böyle bir şey var mı? Çok eski tarihimizi Çin kaynaklarından arayacaksınız, Sanskrit kaynaklarından, eski Pehlevî kaynaklarından. Bunların çoğu ise incelenmemiş dönemlerdir ve ilmî mevzulardır. Filolojik bakımdan bu dallar çok problemlidir. Çin tarihinde Shang devri kaplumbağa yazıtlarını inceleyeceksiniz, yani Sinolojide bir devrim yapıp Türkler için bir şey çıkartacaksınız. Bunlar kuşkusuz Roma tarihi malzemesi kadar incelenmiş malzemeler değiller; onun için Türklerin tarihi çok karanlıktır. Mevcudiyetleri malûmdur, ama tarih karanlıktır ve zordur derlemesi; tarihyazımı işi çok zordur. Kuru Latince bilerek Batı Avrupa için meselâ MÖ 2. asrın tarihine inebilirsin, ama bizde bir-iki filolojik dalla hattâ MS 5. asra dahi kolay gidemezsin. Çünkü bu asırlar için hem Çince hem Bizans hem İran hem de Hind kaynaklarını bileceksin ve keçiboynuzu gibi bir bilgi paketi elde edeceksin. Üstelik Bizans'ın bu dönemi iyi bilinmez; Persler ve Sasanî devri tetkikleri Roma tarihçiliği kadar iyi değildir.

Roma tarihçiliğinin yazısız kavimleri işte böyle tarihe çıkarma misyonu oldu. Belirttiğimiz gibi Tacitus'un Germania'sı buna şahane bir örnektir.

Sual: Tarihçilikte Roma anlayışı ile Yunan anlayışı birbirine ters. Öyle mi anlayalım?

"Romalılar daha mütekâmil" diyorlar, ama bu şu demek: Romalı, tarihi bilinçle yazıyor; Romalı bilinci ile yazıyor, biz neyiz? İşimiz, misyonumuz nedir? gibi. Yunan tarihçiliğinde bu yok. Daha saf adamlar, temiz insanlar. Bu yüzden Eski Yunanistan kültür olarak çok sevilecek bir alan, bunu İslâm historiografisi bakımından bilmek lâzım; çünkü sonra Müslümanların da böyle olduğunu göreceksiniz, İslâm dönemi tarihçilerinde de tarihe böyle insanlığın macerası diye bakma eğilimi olmuştur.

Sual: Bu coğrafî şartların bir tesiri mi?

Hayır. Romalılar bir imparatorluk, bu çok önemli. Kavga ederek genişlemiş bir imparatorluk. Roma'nın mitosu kavga ve genişleme üzerine kurulu. Mitolojik kökenleri bile "Troyalıyız" diye başlıyor. Vatan kurmak, etraftakileri yutmak, o karışımdan Roma vatandaşlığını, cumhuriyetini çıkarmak olayı, Roma Cumhuriyeti'nin tarihini yazmanın ana dürtüsüdür. Meselâ Hannibal ilerliyor, onu takdir ediyor; fakat aynı zamanda onu bir vahşi, gaddar olarak görüyor. Ona karşı Roma'nın direnişini anlatıyor. Bu militarist bir toplumun tarihidir. Askerî tarihtir ve burada bir Romalılık söz konusudur; başka milletleri idare edecek bir misyon: Dünyaya bir düzen getirmek. Bunun da farkında; bunu biz demiyoruz, o diyor. Bu tarafıyla etkilemiştir insanları. Bu çok önemli. Bütün böyle üniversal eğilimi olan misyon yüklenenler bu tutumu benimser. İhtilâl Fransa'sı bunu benimsiyor. Meselâ Napolyon devrini düşünün. "l'empire stili' dediğimiz, tamamen eski Roma günlük modasının taklidi. Yaşamda bile bu yerleşiyor. İmparatoriçe Josephine gibi yıkanmaya başladı Fransızlar; Josephine günde birkaç kere yıkanırdı. Napolyon yıkanırdı. Bu dahi Roma hayatının taklidiydi. Yani yıkanma diye, hamam diye bir şey çıkardılar, giyimleri de öyle. Roma kanunları taklid edildi. Meselâ, 1804 tarihli Code Napoléon'da, Fransız medeni kanununda baba çocuğu tanımadıkça babalık davası açılamaz. Tıpkı eski Roma kanunu gibi, Patrici oğlunu, çocuğunu tanımadıkça bir şey icab etmez. Ama bu şüphesiz o günün şartlarına uymuyordu. Çünkü eski Romalı ile 19. yüzyılın Fransızı aynı adam değildi. Fransız cemiyetine, eski şövalye Roma'nın kural ve kanunlarını getiremezsin. Ama Fransız İhtilâli ve sonraki ihtilâllerde Roma Cumhuriyeti'nin hukuk ve müesseseleri evvel ve ahiriyle çok etkilidir.

Herodot gezdiği yerlerdeki kavimleri merakla inceler ve geniş bakışı ile efsaneleri de nakleder. Kavmin kültürünü gözün ötesinde kulak ürünleriyle de nakleder, oysa Tacitus'u ele alalım:

Tacitus Germania'nın XVI. kitabında "nullas Germanorum populis urbes habitari satis notum est, ne pati quidem inter se iunctas sedes" yani, "Germen kabilelerin şehirlerde oturmadığı ve bir müttehit iskân yerinde de yaşamadıkları malûm," diye başlıyor. Devamla evlerini, yaşayış biçimlerini ele alıyor ve "bizdeki gibi köylerde oturamazlar," diyor. Bu mukayese ile vahşileri küçümsüyor demeyelim: Daha önce XIII. kitabda Germen çocuğunun eğitiminden takdirkâr bir üslûbla bahsetmektedir. Tacitus, Germenlerin bir çocuğu nasıl kabilenin bir savaşçı üyesi hâline getirdiğini

anlatıyor: “Bir adamın silâh taşıması âdettir, fakat önce cemaatin önünde bunun için gerekli meziyete sahib olduğunun ispat edilmesi gerekir, bu yüzden genç bir adam cemaat topluluğunun önüne çıkar, cemaatin başlarından biri, yahut babası tarafından kalkan ve kılıç kuşandırılır (Germania, XIII), bu onun cemaat önünde şerefli bir üye olmasını sağlayan bir törendir. Bu tören olmadan evvel ne bir ailenin ne de cemaatin sayılan bir üyesidir.” Bu gibi âdetler üzerinde çok duruyor ve mukayeseler yapıyor, “çocukluktan beri Germenler kendi başlarına hür ve çetin bir hayat sürerler,” diyor ve bu gerçek, bir Romalının eğitiminden farklı bir eğitimdir. Romalı, kontrol altında kurumlaşmış bir grubun üyesi, bir sınıfın ferdi olarak eğitilir. Bunun üzerinde duruyor, mukayeseler yapıyor. Niye yapıyor bunu? Çünkü artık Tacitus’un zamanında Germenler problem olmaya başlamıştır. Âdeta yüz sene sonraki kavimler göçünü görmüş gibi. Tacitus ve Romalılar gidip hepsini inceliyorlar; Lombardları, Frankları, Süevleri, Germenleri...

Demek ki Roma tarihçiliğinde bizim bugünkü anlayışımızla bakacak olursanız bir tür etrafı inceleme, mukayese etme ve pratik bir yaklaşım söz konusu. Hâlbuki bu daha evvel söz konusu değildir. Herodot hiçbir zaman insanları pragmatik bir yaklaşımla incelemiyor. Ksenophon, Anabasis’inde [Yunanlı tarihçi bu eserinde Genç Keyhüsrev’in İkinci Ardeşir’e karşı yaptığı savaşı ve bizzat kendisinin kumanda ettiği onbinlerin çekilmesini hikâye eder (MÖ 401-400)] geçtiği yerlerdeki insanları o gözle görmüyor. Orada saf bir toplum gözlemciliği söz konusudur ki, bu âdeta bizim Evliya Çelebi’yi andırır. Klasik Yunan’ın tarih yazıcılığıyla Roma tarihçiliğinin farkını en iyi Roma çağının Yunanlısı ve ömrünü iki cemiyette geçiren Polybios’un şahsında tanımak mümkündür (MÖ 200-118). MÖ 168 yılında çok iyi yetiştiği ve seçkin bir aileye mensub olduğu Megalopolis’ten (Arkadia) Roma’ya getirtildi, burada da Latin kültür çevresi içinde iyi yetişti. Scipio Aemilianus gibi bir devlet adamı ve komutanın maiyetinde onunla İspanya ve Afrika’da seferlere katıldı. Bütün bunlar onun İstoriai (Tarihler) diye bilinen eserindeki gözlem ve metod sağlamlığında payı olan gelişmelerdir. Polybios, Roma devri Yunan tarihyazımının Thukydides’i diye bilinir. Vakıa, eserin Yunancası klasik dil değil. Büyük İskender sonrası çağda kullanılan Koïne (orta Yunanca) denilen lehçesidir, 40 kitablık eserinde Romalı tarihçilerin aksine efsanevî devirden değil Hannibal’ın İspanya seferi ile Hydan Savaşı arasındaki 53 yıl yer alır. Bu realist ve

soğukkanlı tasvirlere rağmen, Polybios bir yerde Eski Yunan'ın kullanmayacağı bir kavramı kullanıyor; ona göre bütün tarihçiler tarihyazımıyla siyasî faaliyet için eğitimi amaçlar. Bu kullandığı pragmatike historia kavramıyla aslında her tarihçinin uzak-yakın buluşacağı bir durumu ana amaç hâline getirir. İşte Roma'nın tarihyazımına getirdiği ve bütün kavimleri ve bütün çağları kucaklayan eğilim budur. İlerde İslâm tarihçiliğinin bundan yer yer nasıl uzak kaldığını göreceğiz. Eski Yunan ve Orta Zaman İslâm'ının tarihyazımındaki bu ortak saflığına avdet, bir yerde asrımız tarihçisinin hesaba alması gereken bir keyfiyettir.

Tarih Dersleri - III: Hellenistik Devirde Tarihçilik[*3]

Tarihyazıcılık alanında en önemli aşamalardan veya daha doğrusu kompartımanlardan birini Hellenizm devri dediğimiz Büyük İskender ve haleflerinin zamanı oluşturur. Aşama yerine kompartıman deyimi üzerinde ısrarla duracağız; zira beşer tarihinde tarihyazıcılık; tıb, fizik gibi bir gelişme değil, özellikleri ve benzer yapılarıyla belirli kültür çevrelerinde gelişen bir daldır. Hiç kimse Hellenistik devirdeki muhteşem tarihçileri ne selefi Yunan'a üstün kılabilir ne de halefi İslâm dönemine göre hele Roma ve Bizans'a göre küçük görebilir. İlk bakışta Hellenistik devrin tıbbı, matematik ve felsefesi İslâm dünyasına açık biçimde öncülük etmiş, bağlantı kurmuş; hâlbuki tarihçilikte böyle bir devamlılık yokmuş gibi görünüyorsa da, son zamanlardaki tetkikler İslâm tarihçilerinin Hellenistik devirlerin tarihçilerini de tanıdığını göstermektedir. Tanıyan ve okuyan da mutlaka etkilenir. Hellenistik devir Mısır'ı, bizim bugün anladığımız renklerde, tarihyazımının geniş bir zaman-mekâna hâkim olduğu devirdir. Vakıa, kendinden önceki devirleri bilmek, kendi dışındaki coğrafyaları merak ve onların geçmişine değinmek Hellenizm'den önceki devirlerde de görülür. Akadlar devrinde Mezopotamya'nın eski medeniyeti olan Sümerlere büyük ilgi vardı. Samî olan Akadlar, tabii Sümer dili ve gramerini de yazdılar. Sümer medeniyeti bu devirde klasikleşti. MÖ 7. yüzyılın ünlü Asur hükümdarı Asurbanipal bir kitab hastası idi. O devrin modasını en iyi biçimde tatbik etti. Eski Babil mabetlerinde bulunan Sümerce vesikaları kütübhanesi (Ninova Kral Sarayı) için istinsah ettirdi. Bugün Sümeroloji, Akadlara ve asıl Asurbanipal'e çok şey borçludur. Malûm olduğu üzere, Herodot'un civar memleketler ve halklar coğrafyası ve geçmişi üzerinde verdiği yarı efsane bilgileri hatırlayalım: Ama Hellenistik devirde mahallî halkların tarih, kültür ve dinine merak duymak, araştırmak, yeniden yazmak âdeta teşkilâtlı bir devlet faaliyeti hâline dönüştü. Biraz ötede göreceğiz; Mısır'da General Ptolemaios Mısır'ın hükümdarı olduğunda Kobt rahib Manethon'a eski Mısır vesikalarını kullanarak, Yunanca Mısır tarihini yazmayı emretti. Tevrat "septua ginta" yetmiş kitab hâlinde çevrildi. Çünkü Alexandria aynı zamanda kalabalık bir Yahudi diasporasına sahibdi. Bu kadarla da kalmadı; meselâ müze Eski

Yunan'da varlığı tartışılan bir kurumken burada kuruldu ve koleksiyonlar gelişti. Parthenon civarında var olduğu söylenen Pinokothek'te nelerin teşhir edildiği (bir müze mi yoksa seçme eserler galerisi mi) belli değil, ama Musa, yani Apollo'nun müzik ve şiir perilerinden ilham alınarak konan isimle Museion İskenderiye bu anlamda bir tarih koleksiyonculuğunun zirve kurumu oluyor. (Fransa'da ihtilâl öncesi Museum diye bilinen terim ile, ansiklopedistler aristokratların özel koleksiyonlarının ammeye teşhirinden söz ediyordu. İhtilâl sonrası ilk iş Louvre Sarayı'nı "Museum de la République" olarak tanzim etmek oldu).

Hellenistik devrin Büyük İskender'le temeli atılan tarih-coğrafya merakı, malûm olduğu üzere beşer tarihinin büyük ve özgün ve numune bir eğilimidir. Müze, Yunanistan'ın değil Ptolemaios Mısır'ının icadıdır. Büyük İskender Mısır'ı fethetti, Nil'in kaynağını aramak için Habeşistan'ın ortalarına kadar heyet yolladı (gene de o zaman bulunamadı) Orta Asya'da aynı şeyi yaptı; dönüşte seferin yolunu uzattı, ordu az kaldı susuzluktan kırılacaktı... İran'ın güneyinden Belucistan'dan geçti. Her sefer bir ilmî tetkikat seferiydi.[3] Nitekim General Bonaparte da Mısır seferinde arkeolog, filolog, ressam ve coğrafyacılardan oluşan büyük bir heyetle Mısır'ı resmetti, eser toplattı, envanter yaptırdı. Doğu ile Batı'yı birleştirecekti, doğrusu gaye asil, ama Büyük İskender taklidi.[4]

Hakikaten medeniyet tarihinde medeniyetleri bir araya getirme ve Şark milletlerine bir tür saygı duyma olayı Eski Yunan'da var olan ve gelişen bir tutum. Çünkü Eski Yunan kendisinin tarihin nihaî noktası olduğu iddiasında değil. Ama kendi ile barışık bir kültür; kendini beğenebilir ama Roma gibi etrafla üstünlük mukayesesi yok. Bu yüzden Hellenizm devrinde dışa yönelik bir tarihçilik başlamıştır. General Ptolemaios Mısır'ın sahibi (bizim ülkenin güneydoğusu Suriye ve Lübnan Seleukos'a bırakıldı biliyorsunuz; Antiokhos'a ise güney Türkiye vs.) ülkesini yönetirken ilk yaptığı iş, verdiği emir (ki bu hanedanın son üyesi Kleopatra'dır) rahiblerden Manethon'a Mısır tarihini yazdırmak. Manethon Mısırlı bir rahib ve hiyeroglif biliyor. Yunanca yazacaksın diyor; o da yazıyor. Bunun bazı fragmanları kayboldu, ama bir kısmı bize kadar geldi (MÖ 271'den sonra Aigyptiake/Mısır ile ilgili Olaylar adlı Yunanca bir kronik kaleme almış, bunun Flavius Josephus tarafından kullanılan, saklanan birkaç parçası günümüze kadar gelmiştir). Meselâ Champollion (Jean François, 1790-1832, Fransız bilgini, Mısır dili kültürü mütehassısı) yazıyı çözmeden evvel

Mısır üzerinde bildiklerimiz buydu. Palermo Taşı denen kalıntıda ve Torino rulosu denen belgede vardı bazı yazıtlar, tabii çok yetersiz. Manethon, Hellenist dönemin Mısırlısı olduğu için antisemitizm de var. Gerçi pasajlar sonradan ilâve edilmiş de olabilir, o başka. Orada -İskenderiye'de- Yahudiler var. Ptolemaios onlara "Siz bize Tevrat'ınızı tercüme edin," diyor. Böylece çevriliyor Yunancaya (Septuaginta; yetmiş kitab, Eski Ahid'in MÖ 270'te başlanılan Yunanca tercümesi). Böylece bir tarihçilik başlamıştır. Düpedüz bizim anladığımız anlamda üniversal bir tarihçilik.

Bir noktaya değinmeli; Hellenistik devrin Yunanlıları da tıpkı klasik dönem gibi dinlerle çok ilgileniyor. Manethon'un eseri daha çok Yunanlılara, Yunan diliyle Eski Mısır devrini anlatıyor. Tabii sonradan ne hikmetse eserinin bir hayli tahrib edildiğini söylemek gerek. Evvela laik bir Yahudi tarihçisi olan (Neron devri) Flavius Josephus eseri geniş ölçüde bize aktarır. Sonra Eusobius gibi daha geç devirdeki Hıristiyan yazar ve tarihçileri... Manethon, Dimyat'ta Scbennytos (bugün Samanud) denen yerden. En önemli eseri MÖ 285'ten sonra kaleme aldığı Mısır tarihidir. Ptolemaios Philadelphos'un emriyle yazıldı ve ona ithaf edilmiş. Yeni hükümdar yabancı olarak geldiği ülkenin tarihini öğrenmek istiyor olmalıdır. Flavius Josephus, Manethon'u niye çok kullanıyor? Beğendiğinden değil; en başta Contra Apionem diye bilinen, Appius adlı antisemit bir Romalıya karşı kaleme aldığı kitabda; rahib Manethon'un Yahudilerin ikinci sınıf olduğunu ileri süren ve Musa'yı karışık soyla itham eden iddialarına cevab vermek için... Manethon Mısırlıların ikinci sınıf unsurlarıyla Yahudilerin karıştığını ileri sürerken, Musa'nın da Mısırlı olduğunu iddia eder; tabii Flavius Josephus'u çileden çıkaran bu iddia. Şimdi sadede gelelim; herhalde Manethon'un tamamen Eski Mısır kayıtlarına sadık kalmadığı açık. Eski Mısır'ın historiografisi ile ilgili metinler Yahudiler ve Musa ile bu kadar çok uğraşır mı? Manethon etrafındaki dünyanın elemanları ve problemlerinin etkisi altında Eski Mısır tarihi yazıyor. İşte tarihçinin ebedî sorunu ve hastalığı ve tuhaf ama bir ölçüde de meziyeti budur. Çevresi ve zamanın demir alma noktalarından hareketle maziyle hesaplaşır, maziyle uğraşır. İpin ucunu kaçırmak mümkün, cahil veya önyargılı olan zararlı olur, gülünç olur; öğretilen metod bu badireden kurtulmaya yetmez, sanatçı hassasiyeti ve dikkati olmalıdır. Manethon'un devrinde İskenderiye'deki kalabalık Yahudi diasporasının onu rahatsız ettiği açık, bu rahatsızlığını temellendirecek Eski Mısır metinlerini

nasıl bulup tarih yazdığı ise halen bir soru. Böyle yorumlar ne yazık ki dost-düşman herkesi sürükler, kimisi daha beter uydurmalara gider.

Bir yandan Manethon, Hiksoslarla Yahudileri aynîleştiriyor, ama işte Manethon karşıtı F. Josephus onun bu tezini zikretmeyi de ihmal etmiyor (Pauly-Wissowa-Kroll, Cilt XIV). Anlaşılan bu uydurma onun da hoşuna gitmiş.

Hellenistik dönem tarihçiliğinde her yorum var; İskenderiye kütübhanesi dağılmasa, realist popülist vs. her türlü akımı görürdük tarihçilikte. Bu kaynakların içinde yazılı olanlar, kulaktan kulağa yazılı kaynaklar hakkındaki sözlü değerlendirmeler, daha klasik tercüme çağından çok önce 7. yüzyılda İslâm âlemine geçmeye başlamış görünüyor. Çünkü o tarihte Mısır'ın ve Suriye'nin herhalde, Fransa ve Rusya ve Germania ile teması olacak değil. 5-7. yüzyıllarda buralarda da Barbarlar medenileşme sürecine girmeye başlayacak. Bizans'a gelince merkezdeki Bizans; Suriye, Mısır ve Filistin'e göre antik dünyaya daha kapalı. Her şeye rağmen antik mirasın Doğu Akdeniz'de, hızlı bir erimesi de yok: Geç antik devir, klasik çağın kurumlarını önce Hıristiyanlığa ve sonra Müslümanlığa taşıyor ve bu dinlerle yeni bir varoluşu uyum içinde yaşıyor... Bu dönemi inceleyen ünlü tarihçi Peter Brown, meselâ Yunancanın bir lingua franca olduğunu ve belirli seçkin zümre mensublarının her yerde bu dille anlaşabildiğine işaret eder.[5] Hattâ, Latin diline yakın bölgelerde, Kuzey Afrika'da bile bir toprak sahibi İzmirli (Smyrna) bir toprak sahibiyle karşılaşırsa onunla Yunanca konuşurdu. Ahali her yerde kendi dilini, Afrika'da Pönce (Kartaca, Fenike dili) Libya dili, Küçük Asya'da Likya, Frigce, Kapadokya dili, Suriye'de Aramca gibi dil ve bazı halen iyi tedkik edilmeyen lehçeler konuşurdu.[6] Klasik antik çağ Roma'nın müşfik hâkimiyeti sayesinde dünyaya kurumlarını ve renklerini devredebilmiş; bu arada kuşkusuz tahribat ve erime de olmuş. Eski dönemin heykel ve sanat eserlerini mutaassıb Hıristiyanlar tahrib etmiş. İstanbul Yerebatan Sarnıcı'nda sütun kaidesi olan bir mermer medusa başı, Efes Müzesi'nde alınlarına haç kazınmış bir Livia ve İmparator Augustus heykel grubu gibi her yerde kafası kırık heykeller, Bizans'ın kale restorasyonlarında kullanılan kitabe ve kabartmalar görülür. İlk anda klasik edebiyat da çöpe mi gitti? Hayır. Felsefe bir yerde itilse öbür yerde benimsendi, İstanbul'un reddettiği klasik felsefe İskenderiye ve Antakya, bilhassa yukarı Mezopotamya'da yaşadı. Aramcaya çevrildi, şerh edildi ve İslâm devirleri içinde âdeta bir tarihî koruma altına alındı. Bu

arada İskenderiye Kütübhanesi, öyle bazı fanatik Hıristiyan yazarlarının tanımladığı gibi Hz. Ömer'in komutanı Amr İbnü'l-As'ın; "bunlar Kur'an'da zaten var, öyleyse yakın," demesiyle yakılmış değil. Oranın zaman içinde tahribi söz konusu... 1. ve 2. asırdan itibaren Hıristiyanlık kavgaları yüzünden birtakım metinler yakılıyor, yok ediliyor; meraklılar tarafından çalınıyor ve eriyip gidiyor. Gene de 7.-8. asırlarda bu kütübhanelerden kalan eserlerin sayı ve mahiyetini bilmiyoruz. Mutlaka İslâm'ın devraldığı maddi mirasa dâhildi. Demek ki Hellenistik-Roma devirleri Mısır ve Suriye'deki kültür, felsefî ve dinî tartışma (önemli çünkü antik felsefenin tek tanrılı dinlerle kaynaşma ve hesaplaşması Hıristiyanlığın zuhurundan biraz önce Yahudiler tarafından Sedusiler ve İskenderiye'de Philon ve tabii ilk Hıristiyanlar tarafından -montanist denen mezheb) Clemens, Origenes, Tertilianus tarafından yapılmış. Kısaca tam İslâm'a uygun ve onun benimseyeceği bir ortamdı bu; nitekim öyle de oldu.

Bunlara rağmen oradaki kültür, oradaki tartışma, problematik nesilden nesle devam ediyor. Lisan değişmesi de yok; Kobtça konuşuluyor. O arada Arabizasyon ve Arabca çeviriler başlar. Bir kısım Süryanilerin merkezi Mısır'dır biliyorsunuz. Sonra monofizist inanç (anti-Chalcedon mezhebler) Antakya'ya kayıp bu taraflara gelir. Bu bakımdan İskenderiye çok önemlidir. Yaşanan dönemin öncesindeki tarihi yazmak. Bu eğilim Yunanlılarda kuvvetli değil: Yunan tarihçiliğinde Hellenizm öncesi devirde bu eğilim zayıftı. Kendinden evvelki tarihi birtakım belgelerden arayarak yazma huyu yoktur. Bu, Roma'da vardır; ama nasıl vardır? Titus Livius çok vesika kullanır, ama kullandığı vesikalar kadar söylentiler, efsaneler, rivayetler ve mitos da işin içine girer. Hâlbuki Hellenistik devirde bu iş daha düzgün yapılıyor. Yani Manethon'a emredildiği zaman, o papirüsleri okuyarak yazıyor tarihi (tabii kendi kafası ve önyargılarının da rol oynadığını gördük). İbranilerin tarihi dendiğinde, yanlı kaynağa, Tevrat'a başvuruluyor. Bu minval üzere tarih yazılıyor. Bu bakımdan tarihte birtakım eski ve yabancı dil kaynakları kullanmak gibi alışkanlıklar Doğu Akdeniz bölgesinde yaygın. Bunun üzerinde duruyoruz. Çünkü İslâm bu âdet ve mirası devam ettirdi. İslâm doğduğu bereketli coğrafyanın hakkını verdi.

İslâm asırlarına gelindiğinde Doğu Akdeniz'de böyle bir Yunanca yaygınlığı vardı. Milâd sıralarında kibar insanlar (Roma İmparatorluğu'nun her yanında) Yunanca öğrenirler ve Yunanca öğrenerek meselâ Antakya, İskenderiye ve Kudüs'e gider, oradaki Yahudilerle konuşurlar. Dolayısıyla

tek tanrı inancı Yunanca aracılığıyla her yerde tanınıyor, düşmanı var, ama saygı gösteren çok. (Yayılıyor demiyoruz, çünkü Musevîlik misyoner propagandacı bir din değil.) Yahudilerin iki cinsi vardı bu dönemde: Birisi Ferisiler, birisi de Sedusiler. Ferisiler eski İbran kaynakları üzerinde durup sözlü mişna ve haham kültürünü geliştiren takım; İncil'in anlatımına göre Hz. İsa'nın en çok çatıştığı insanlar, yobaz takımı güya, ama aslında rafine grup. Sedusiler de Yunan-Latin kültürüne geçmiş, laik adamlar, Yahudi tarihinin Tanzimatçıları. Antakya'da Yunanca geniş ölçüde konuşulur, nereye gitsen Yunanca mektub oraya ulaşır, insanlar birbirleriyle konuşur; böyle umumî bir dil. O kültürün etrafında Latince ikinci derecede kalsa da var; ancak Doğu Akdeniz'de Latin kolonileri küçük, Efes'te falan var ama küçük ve zamanla eriyip gitmişler. Fakat burada tarihin Yunanca aracılığıyla yaşaması söz konusu sonuçta. Eski medeniyetler kendini Yunanca vasıtasıyla ifade edebiliyor. Bu çok önemli. Yani Yunanca demek sadece Eski Yunanistan'ın kullandığı, Eski Yunanistan'ın eserlerinin yaşadığı bir dil demek değil. Her türlü eski kültür onunla yaşıyor; her türlü eski kültür, eski bilgi. Bizim bugün bildiğimiz kadar, bildiğimiz kadarından daha çoğu, yani kaybolanı, bu dille yaşıyor. Tevrat mı istiyorsun. Yunanca tercümesi var; felsefî, edebî eser, matematik, tıb mı istiyorsun Yunancası var...

Zaten bu bölgelerde resmî hayatta da iki dil kullanılıyor. Yunanca ve Latince, ikisi birden yazılıyor. Allah bilir bizim bugün bulamadığımız birtakım eski metin ve efsaneler bile Yunancaya çevrilmiştir, bir gün çıkabilir Suriye, Mezopotamya ve Mısır eski eserleri arasında... Eski Mısır tarihi mi, Yunancası vardı; çünkü fragmanlar kaldı elimize. Biz Mısır'la ve Mısırlıyla doğrudan teması ne zaman elde ettik? Champollion'dan sonra. O Raşid denilen bölgede. İskenderiye'nin hemen yakınında Rosetta dedikleri yerde üç dile çevrili bir hiyeroglif yazıtlı taş buldu; Yunanca, hiyeroglif ve yeni Kobtçayı çevirerek öyle girdi eski Mısır'ın dünyasına. Ama ondan evvel de var bu dilin kalıntıları, işte Manethon'un tarihi gibi, Yunanca geniş mekânda, muhtelif zamanları birbirine bağlayan dil oluyor; medeniyet tarihinde önemli bu...

Bu kültürel ortam tabii hiçbir şekilde Roma İmparatorluğu'nun, Roma dünyasının batısı için söz konusu değil. İtalya'dan başlayarak; Germania, Galya, Britanya falan yabanî yerler tamamen. Yunanca bahis konusu değil; Yunancası olmayınca (yani seçkinleri bu dili kullanmayınca) tabii bir

toplumun geniş zamanlar ve mekânlarda temasa geçmesi de mümkün değil. Onun için bu geri kalmış bölge, Latin dünyası ve imparatorluk yıkıldıktan sonra da Latinceyle, Latina vulgata'yla (İncil'in 4. asır sonunda Hieronymus tarafından yapılan Latince tercümesine ait dil) yaşamıştır. Oysa imparatorluğun doğu tarafları Yunanca aracılığıyla bütün eski kültürleri, söylemleri, düşünce tarzlarını barındırdı ve böylece eski dünyanın zengin malzemesi ondan sonra, Kobtlar, Aramiler yoluyla Arabcaya çevrildiği için arada kesinti yoktur. Sapmalar değişmeler olur, ama eski dünya büyük sarsıntı ve yıkıntı geçirmeden tarih yoluna devam etti. Doğu dünyası ile Batı'nın varsa en büyük farkı budur. Birisi klasik dünyayı doğuştan hücreleriyle alırken, öbürü kendi azgelişmişliğini kendi bilinci ve cehdi ve kültür değişimi ile sonraki asırlarda aldı.

Demek ki İslâm historiografisine giriş yapmak istediğimiz zaman bilhassa parlak 9., 10. asırlar için, ön plânda bilmemiz gereken gerçek eski kültürün canlı olduğu, devamlı olduğu ve o dünyanın şifahî veya yazılı olarak miras alındığı keyfiyetidir ve bu hâl Roma İmparatorluğu'nun doğusu için geçerlidir. Çünkü buradaki bütün milletler birbirleriyle geçişkenlik içersindeydiler ve Yunancayı kullanmalarının bunda payı oldu. Tabii daha önce değindik. Doğulular tarih boyu kullanacak umumî bir dil bulmuşlardı ve bu konuda Batı'ya göre alışkanlıkları vardı. Batı ve Doğu arasındaki fark budur, birinin tevarüs ettiğini (Doğu'nun) Batı Avrupa sonradan ithal etti.

Doğrudur, hiçbir dil Yunanca kadar yaygın olmamıştır. İlk yaygın dil Yunancadır demiyoruz tabii. Anadolu'da Hititler vardı; Akadca da kullanırlardı, Hititler arî (Indo-Avrupa) kavim ve Hititçe arî bir dil. Akadlar ise Samî, ama devlet kayıtlarının, muhasebe kayıtlarının, dinî metinlerin birçoğu Akadca Hititlerde. Mezopotamya, Suriye ve Filistin'de MÖ 2. asırdan evvel Aramca geçerdi; Samî dillerdendi, hattâ biliyorsunuz Filistin'de bile Yahudiler İbran dilini günlük hayatta terk etmişlerdi. İbranca sırf din dili idi, edebiyat dili idi; Hz. İsa dâhil bütün Yahudiler Aramca konuşurdu. Dolayısıyla da bir yaygın dildi. Aramca yakınlaştırıyordu insanları birbirine.[7] Fakat ilk defadır ki Doğu dünyasında Hellenizm devri dediğimiz devir, ki aslında büyük Aristoteles'le başlar zaman olarak. İskender fetihleriyle siyasî olarak berkitilir; bir yüz sene evveline daha gidersek, Perikles'ten sonraki klasik dönemden itibaren başlar yayılmaya. Demek ki Yunanca, Doğu Akdeniz dünyasının en yaygın diliydi ve bu dil sayesinde de eski kültürler, eski milletler birbirine bağlanırdı... Meselâ

İskenderiye Yahudi'si Filo (Philon), Tevrat'ın Yunancada tefsirini yapıyor. Platon felsefesiyle İbrani tek tanrıcılığını bağdaştırıyor. Tanrı'nın varlığını, kelâmı, Platoncu bir felsefe yoluyla anlatıyor. Neden yapıyor bunu? Yahudi çünkü ve İbrancayı da biliyor, Yunancayı da. Bu tip iki dilli insanlar vardı. Hâlbuki Batı dünyasında bu olamaz; olmadığı için de oradan böyle bir şey çıkamaz. Dolayısıyla bugün Şark tetkikleri yapmak isteyen insanın kesin olarak Yunancayı çok iyi bilmesi lâzım. Yunanca, İbranca ve Aramca teolojide ve tarihte kaçınılmaz bir şey. Hele tarihte. Eski çağ Germania'sının, Galya'nın ilk ortaçağı Yunancasız yapılabilir Batı Avrupa'da; ama Şark tarihinde bu mümkün değil...

Diğer taraftan Latince anayurdunda, otokton konuşmacılarıyla birlikte ölürken Batı Avrupa'da yaşadı ve bu Barbar halkların dilini Yunancanın Şark dillerini etkilediğinden daha çok etkiledi. Çünkü Batı, Latinceyi kitabette, devlet ve kamu hayatında, eğitimde ve ibadette kullandı. Oysa Doğu'da yaygın Yunancanın rakibleri vardı; ibadette, edebiyatta, evde, tartışmalarda kullanılan zengin yerli diller; her biri soylu geleneği olan diller... İbranca, Aramca; Kobtça vs., saymakla bitmez.

Latincenin çok olumlu tarafları vardır. Roma; tarihte yazı dili ile konuşma dilini yaklaştırmıştır. Yani bugünkü insanın özelliğini Romalılar yaratmıştır bir ölçekte. Çünkü Platon'a bakarsın ayrı bir dildir, Aristoteles'inki yapma, süsleme bir Yunancadır. Hâlbuki Julius Caesar'ı okursun, akıcı bir günlük dildir. Çiçero da öyle. Bu bir konsülün dilidir, bir askerin dilidir, bir politikacının dilidir. Romalılar gazete çıkarmışlardır. İlk gazete İtalyanların değil Romalılarındır. Acta diurna (Günlük İşler); her gün Caesar'ın emriyle mühim olay ve kararlar, Senato'nun duvarına Capitol'e kazınır asılırdı. Bu, günlük resmî gazetedir. Burada edebî, ağır bir dil kullanamazsın; bu yüzden günlük dile yakındır. Caesar'ın kendi yazdığı da öyledir: De Bello Gallico (Galya Savaşları) (J. Caesar'ın kendi yaptığı savaşlar hakkında bilgi verdiği, üslûbunun sadeliği ile dikkati çeken ve MÖ 51'de yayımlanan eseri). Bu, Romalıların söylem biçimini ve yazıyı etkilemiştir. Hukuk dilleri de öyledir, basit ve çok müşahhastır. İşte bu tip bir tarz ve üslûb da uygarlığa Latinceyle girmiştir. Onun için Latince çok uzun zamanlar insanlar arasında en kolay öğrenilen, benimsenen bir üslûb ve yazı dili olarak kaldı ki, devlet hayatından kalkışı 1848'dir. Yani Macaristan'da 1848'e kadar resmî dil Latinceydi. Alman üniversitelerinde 1950'lerde bile Latince doktora tezi verildiği olmuştur. Bugün de teorik olarak mümkündür.

Latin üslûbuyla, Latin edebiyat geleneği ve bu bilinçle yazılan bir tarihin karşısında, doğrudan doğruya gerçeğe, somut görünüme bağlı kalan Yunan tarzı bir tarihçilik vardır. Sırf Klasik Yunan'da değil, Hellenizm devrinde bütün milletleri içine çekerek geliştiren bir tarzdı bu... Biz maalesef Hellenizm devri eserlerine yeterince sahib değiliz; onun için bilemiyoruz. Burada Mısırlının, Babillinin, Mezopotamyalının, Suriye ve Filistinlinin de katkısı var ve bu tarz nihayet Arabca yoluyla devam ediyor. İşte İslâm historiografisi dediğimiz dalın tarihî kökleri böyle özetlenebilir.

Her şeyden önce İslâm tarihyazıcılığının coğrafî kıyı köşeyi, bütün zamanları merak eden yapısı hangi geleneğe dayanıyor? Bunu bugün çok ayrıntılı olarak bilmiyoruz. Ama hem Yunan hem Roma hem de iyi bilmediğimiz başka kültürlerin etkisi var.

Türkoloji ve Var Olmayan Bir Dal:

Oksidentalistik[*4]

Türkoloji nedir? Türkiyat veya yeni deyimle Türklük bilgisi. Bu deyim dahi Türkoloji biliminin yaklaşımı ve ismiyle bir ithal olduğunu gösterir. Doğrudur, ama bu deyimi atmak da gerekmez ve bizi incelemeyi dahi yabancılardan öğrendik diye üzülmeyi de... Saniyen, bizzat Türkler; Türk dilini, edebiyatlarının tarihini ve dillerinin kurallarını da incelememiş veya çok yakın bir zamanda incelemeye başlamış bir kavim değildir. Bu konuda pekâlâ bin yıldır bazı eserlere, lûgat ve gramere rastlanır ki; bizzat Türk bilginler tarafından kaleme alınmış, çoğaltılmış, okunmuş ve tanınmıştır. Ancak Türklerin bu eserlere ilgisi bile zaman zaman kesintiye uğramıştır ve bu özellik bu vakte kadar da sürmektedir. İkincisi, Türklerin dillerine ve edebiyat tarihlerine yaklaşımlarında ve onu işleyişlerinde bir yöntem farklılığı vardır. Bu kaçınılmaz. Balıkçı ihtiyolog olamaz. İhtiyolog olmak için birtakım başka balıkları da bilmek ve onlar hakkında gözlemleri belirli bir yöntemle (tesadüfle değil) yapıp, bilgileri tasnif etmek, hem de mukayeseli bir bilgi birikimiyle tasnif etmek gerekir. Böyle bir bilgi sahibi olan ihtiyolog olur. Onun için anadili Türkçe olan veya kendi dili üzerinde biraz düşünüp inceleme yapan herkes de Türkolog olamaz. Bu belirttiğimiz yaklaşımın noksanlığından dolayı, Türkler modern dünyada; yani son üç asrın filoloji ve tarihçiliğinin yöntemleri açısından maalesef birinci sınıf Türkolog olma şansını henüz elde edememişlerdir. Parlak ve derin bir edebî maziye sahib olan Farslar da bu nedenle kendi medeniyetlerini çok zaman başka milletler kadar metodik bir biçimde inceleyemezler. Çünkü Batılı İranistin geniş dil ve tarih donanımına sahib olmadıklarından birtakım yeni boyutlar ve noktalar ileri süren araştırmalar yapamazlar ve yerel kalırlar.

Türk dilinin grameri ve lûgatları ise en eski örnekleriyle Kaşgarlı Mahmud'un Divan-ı Lûgati't-Türk'ü (modern zamanlarda ancak Ali Emirî Efendi'nin keşfi ile tanımamız mümkün oldu, arada ihmal edilen bir kaynaktı) Anadolu çağında Bergamalı Kadri'nin Muyessiretü'l-Ulum'u gibi eserlerdir (Türk gramerinden söz eder) ve bunları günümüze kadar başka örnekler izler. Halen mükemmel bir gramerimiz ve etimolojik lûgatlarımız yoksa da; Türkler Arabca ve Farsça bilgilerinden demir alarak bin yıldır kendi dillerinin yapısıyla ilgilenmişler, bazı sarv-ı nahv (gramer) kitabları kaleme almışlardır. Edebî dil alanında da şiir ve şairlerin biyografilerini

içeren antolojiler (yani şuara tezkireleri) vücuda getirmişlerdir. Fars ve Arab şiir ve nesrinden tercümeler yapılmış; hattâ Hafız gibi bir büyük şairin şerhleri sayı ve nitelikçe İranlıların bu konudaki çalışmalarını kat be kat geçmiştir. Ama bu dediğim şerh eserleri bile bugüne kadar tarayan, benim bildiğim kadarıyla genç bir Farsça talebesinin dışında pek çıkmamıştır, onun da neşredildiğini görmedim. Resmî yazışma örnekleri münşeat mecmualarında toplanmış (Feridun Bey en ünlü ve eski örneklerden) giderek 18. asrın sonunda. Mütercim Asım, Firuzabadî'nin ünlü Kaamus'unu (El Okyanusu'l-basît fî tercemetü'l-kaamusu'l-muhit) Türkçeye çevirmek gibi muhteşem ve saygın bir işi başarmıştır. Bu yetenek dar bir zümreye mahsus olsa da, derin bir Arabca dil ve gramer bilgisinin mevcut olduğuna delildir. Tanzimat dönemindeki patlamaya ve müstesna örneklere burada değinmeye lüzum yok. Nesrin geliştirilmesi için Yozgatlı Hacı Akif Paşa'nın Tabsıra'sından (Tabsıra-i ibret) Ahmed Cevdet Paşa'nın Belagat-ı Osmaniye'sine kadar birbirini izleyen eserler, Ahmed Vefik Paşa'nın Lehçe-i Osmani'sinden Arnavut ve Türklerin dil tetkiki ve gramerlerinin ve hattâ ulusçuluğunun orta mübeşşiri sayabileceğimiz Şemseddin Sami'nin Kaamus-u Türkî'sine kadar bir düzine lûgat; çok ayrı bir Tanzimat edebiyatı tarihinin mevzuudur. Bu yapılmamış değildir. Ancak 19. asır edebiyat tarihimizin en büyük noksanı gazete ve kanun derlemesi olan Düsturların dilinin, devlet bürokrasisinin kaleme aldığı arşivlerdeki lâyiha ve raporlarla tebaanın verdiği arzuhallerin dilini inceleme dışı tutmasıdır. Saydığımız bütün bu eserler yığını, Türklerin kendi dillerini başkalarından öğrendiği gibi bir yakınmanın gereksizliğini ortaya koyar. Dünyada bilhassa küçük ve inzivada yaşayan böyle topluluklar vardır; onların dilini bir misyoner Benedicten rahibi gramer ve lûgate döker: Gramerlerini ilk defa Londra, Paris, St. Petersburg Üniversitesi'ndeki bir gezgin profesör kaleme almıştır. Kuşkusuz Türkler bu durumda değildir. Ama halen, yani üç asırdır niçin lûgatin, gramerin, tarihin iyisi öncü sayılan yabancı Türkologların kaleminden çıkıyor? Sebebini tartışmadan önce bir döküm yapmakta fayda vardır.

17. asırda Avrupa seyahatnameleri (ki sayısı bir hayli kalabalıktır, hepsini içeren bir bibliyografyayı hazırlamak imkânsız gibidir, son zamanda sadece Fransız seyahatnamelerini içeren bir bibliyografya Stefanos Yerasimos tarafından hazırlandı) ve Osmanlı İmparatorluğu'nun içtimaî, idarî kurumlarını, halkın dinini (sadece Müslümanlar değil, Rum Ortodoks,

Ermeni ve Süryani kiliselerini de) gözlemleyen ve bazıları hakikaten değerli olan eserlerin dışında; Avrupalılar, Türkler üzerine hiç de böyle stratejik bilgi olarak değerlendiremeyeceğimiz alanlarda da kalem oynatıyor, tetkikatta bulunuyorlardı. Giambatista Tedenni, Letteratura Turchescha başlığı altında, Türk şiirinin seçkin örneklerini, Dante'nin dilini konuşan halka tanıtmak için bir çeviri antoloji hazırlıyor. Sonra 17. asır sonunda Viyana'da Franz Meninski'nin bugün de kullandığımız ünlü Thesaurus Linguarum Orientalium'u; Türkçe-Farsça-Arabca lûgatlerin Almanca-Lehçe-İtalyanca karşılıklarını ihtiva ediyor. Meninski Türkçeyi İstanbul'da Polonya elçiliğinde iki yıllık hizmeti zarfında, belli ki bir filologun metodik ustalığıyla öğrenmiş. Ta geç ortaçağlardan beri Venedikliler ve diğer İtalyanların, Fransızların kaleme aldıkları pratik gramer kitabı ve lûgatleri burada sayamayız. Fransa'nın 17. asırdan, Avusturya'nın ise Maria Theresia devrinden beri genç öğrencileri tercüman olarak yetiştirmek için açtıkları eğitim kurumlarının bu gelişmelerde payı büyük olan Joseph Hammer de bu zümre içinden çıktı. Her şeye rağmen Avrupalının Türkçeye yönelişi, Arab-Fars dünyasına duyulan ilgiyle olmuştur. Bu, Japonların Asya-Türk dilleri, Anadolu Türkçesi üzerinden Arabca ve Farsçaya yönelmelerinin aksine bir Orientalist ekoldür. Dil tetkikleri asırdan asra gelişiyor ve gelişen dili izliyor. 20. yüzyılın ilk yarısında Jean Deny'nin çıkardığı modern Türk grameri halen aşılabilmiş değildir. Batı Türkolojisinin üstünlüğü nedir? Nereden kaynaklanıyor? Evvelen: 15. yüzyılın seyahatnamelerinde bile Türk dili hakkında örneklere rastlanıyor, yani merak var. Saniyen ihtiyaç; Jakab Nagy de Harsany'nin 17. yüzyıl ortalarında kaleme alıp bastırdığı Latince karşılıklı Türkçe konuşma dili rehberi, 17. yüzyılın Türkçesini anlamamız için bugün bile en canlı kaynaklardan (Macar Türkolog György Hazai tarafından şerhli olarak yayımlandı.) 17. yüzyılın Evliya Çelebi'si dışında Doğuluların Batı'yı ve civardaki bütün milletlerin âdetlerini ve özellikle dillerini etüd etmeye yönelik merakları pek yok. Mütebahhir âlim Kâtib Çelebi gibi mutsuzları zik-retmeliyim ama yeterli sayı yok. Bu toplumlarda yabancı dilleri öğrenmek, mukayeseli bir gramer ve etimoloji çalışması yapmak gibi eğilimleri saptamak mümkün değil. Ayrıca Batı'nın okumuşları Latince biliyor. Yunancayı da bir sürüsü biliyor. Doğulu ise elsîne-i selâse konusunda yaya kalmış. Arab Arabça biliyor. Bazı Fransızlar Arabca biliyor. Türklerin ise çok azı Arabca, çok çok daha azı Farsça biliyor. Bazı nadir örnekler ve kapalı kalmış teşebbüsler dışında (Kâtib Çelebi veya Hazerfen Hüseyin Efendi gibi) dünya tarihini tedkik, okuma ve

öğrenme faaliyetine rastlanmıyor. Dünyayla ilgilenmenin nedeni, muhakkak ticarî alâka veya endüstriyel emperyalizm mi olmalıdır? Mesudî, İbn-i Fadlan, Sicilya sarayındaki İdrisî'nin dehası ve her geçen gün araştırıcıları büyüleyen bilgileri böyle bir kinin sonucunda mı ortaya çıktı? Yemenlinin çiğnediği uyuşturucu kat' yaprağının ne olduğu hakkında Osmanlı 19. yüzyılda bürokratik bir bilgi topladı. Ondan önce üç asır yönettiğimiz, iki kere fethettiğimiz, kan döktüğümüz kıtadır bu.

Bugünkü Türkolojinin sorun ve eksiklerini Türk milletinin bilgin ve aydınları Türklük bilgisi içinde çözemezler. Esasen bütün Oryantalizmin sorunu, Oryantallerin, yani Doğuluların, kendi dünyaları içine kapanmalarıyla çözülecek gibi görünmüyor. Çözüm için Oryantallerin, Oksidentalist olmaları, yani Doğuluların Batı-bilimci olmaları gerekiyor. Bilimin metodu Eski Yunan'dan, İslâm ortaçağından bu yana aynı doğrultuda gelişmiş ve doğrusu büyük değişiklikler de geçirmemiştir. Tercüme hep aynı tercümedir. Metinlerin noksanını, eğrisini ve doğrusunu Titus Livius da Plutarkhos da Yahya ibn-i Eflâki de Rotterdamlı Erasmus da aynı yöntemle yapmıştır. Batı'nın Doğulular tarafından incelenmesi Batılılar için de kazançtır; çünkü dünyalarına bakışta yeni boyutlar kazandırır. Ama Doğulu bunu yapmıyor. Batı üniversitelerindeki Doğulu öğrencilere bakınız. Orada bile kendi ülkelerini tedkik eder, kendi dünyalarından dışarı çıkmazlar. Oysa eski Rusya aydını bu fasîd daireden kurtulmuştu. Modernleşen Çin'in ve Japonya'nın da dış dünyaya yöneldiği, onu kendi kaynaklarından tanıdığı biliniyor. İngiliz üniversitelerinde ortaçağ İngiliz metinlerini çözmeyi öğrenen Çinli bursiyer vardır; ama onun yanında aynı işi yapan, Arab, Türk veya İranlı göremezsiniz. Siz hiç İtalya tarihi alanında ün kazanan bir Arab, ünlü bir Türk Germanist veya İranlı bir Yunan tarihçisi işittiniz mi? Kimisi dört asırdır, kimisi 150 yıldır Rusya idaresinde yaşayan, okumuşları mükemmel Rusça konuşup yazan Türk kavimlerinin içinde ünlü Slavistleri boşuna aramayın. Emperyalist dediğimiz camia ve kuvvete sefaret kavası veya otel metrdoteli gibi sadece dilbilgisiyle yaklaşan zavallı bir zümredir Şark'ın münevverleri... Bunun tek istisnası o da sadece bir ölçüde Türklerdir, ama dediğimiz gibi çok sınırlı olarak. Şarklı o dünyayı acaba ne kadar sağlıklı ve ne kadar derinlemesine çözümleyebiliyor diye düşündük mü? Doğu ile Batı'nın birbirini aynı derecede tanıması en etkili silâhlanmadır. Karşılıklı etkili silâhlanma barışı ve adaletli antlaşmaları getirir. Batı Batılılığını, Doğu

Doğululuğunu böyle daha iyi bilir. Hiç Hıristiyanlık tarihini Judaismi iyi bilen Müslüman bilgin gördünüz mü? 19. asır Türkiye'sinin dehası Cevdet Paşa şayet Fransızcayı da elsîne-i Şarkiyye kadar iyi bilseydi ve Fransız kültürünün ve düşüncesinin metinlerini birinci elden izleyebilseydi ne olurdu acaba? Ne olabileceğine dair bir örnek verelim; Jean-Jacques Rousseau'nun çok orijinal ve halen tartışılan bir değerlendirmesine sahib olurduk en azından. Rousseau, 19. ve 20. yüzyılın her siyasal akımını meşgul eden ve halen tartışılan bu mütefekkir, tam Cevdet Paşa'ya göre bir konuydu. 20. yüzyıl onun kaleminden Rousseau üzerine okunan ve müracaat edilen bir tenkid ve denemeler külliyatı kazanmış olurdu. Örnekleri çok uzatmanın gereği yok; ama Doğuluların Oksidentalist olmalarının gereği açık. Bu alanda da öncülük, en başta 9 asırdır hayatını Batı'yla göğüs göğse götüren Türkiye'ye ve Türklerin Türkolojisine düşer.

Resmî Tarihçilik Sorunu Üzerine[*5]

Resmî tarihyazımı aslında büyük ölçüde 20. yüzyılın ortaya attığı ve bu yüzyıl tarihçiliğinin sorunsalı olan bir vakıa gibi görülüyor. Kuskusuz tarihçi, meslek alışkanlığıyla bu olgunun tarihsel köklerini aradığında, resmî tarihçiliği kolaylıkla 20. yüzyıla has bir vakıa olarak nitelendiremez. Resmî tarihçilikten kasıt, toplumun başındaki yönetimin yüceltilmesi ise, böyle bir eğilim ve hattâ kurum, tarihin kendisi kadar eskidir. İlyada destanının Pisistratos zamanında Atina'da ilâve edilen versiyonları veya ortaçağ Rus anonim eseri İgor Bölüğü Destanı'nın her Rus knez'in sarayında onların huzurunda yapılan, knez'lere yönelik övgülerle yeni versiyonlarının ortaya çıkışı sayısız örneklerdendir. Hükümdarın veya bazı kabilelerin destan ve vekayinamelerde saptırılmış olay ve övgülerle yüceltilmesi üniversal bir olgudur. Ama modern anlamda resmî tarihçilik denen olgunun ve kurumun köklerini bir bakıma Rönesans ve Aydınlanma döneminde aramak gerekir ve bu günahı doğuran ana da galiba "tarih felsefesi" denen daldır. Voltaire'in bu deyimi kullandığı ünlü eseri Le Siècle de Louis XIV (XIV. Louis Asrı) ve diğer bir eseri olan Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à nos jours'dur. Voltaire bilhassa birincisinde, hepimizin bildiği gibi insanlık tarihini Yunan, Roma, Rönesans İtalya'sı ve nihayet 17-18. yüzyıl Fransa'sı gibi safhalara ayırır. İlimlerin ve sanatların ikbale ulaştığı Fransa, artık beşer için öncü misyonu yüklenmiştir. Belirtmek gerekir ki; Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul kapılarından girmesiyle öbür kapıdan İtalya'ya kaçan bilginler ve kaçırılan kitabların İtalya'da Rönesans'ı başlattığı gibi naif hükümlerin yer aldığı bu eser, kuşkusuz 19. yüzyılda bazen daha süzülmüş örnekleriyle serpilen çağdaş tarih felsefesinin kaynağıdır ve çağdaş insanlığın en önemli saplantıları da bu dalın yardımıyla oluşmuştur. Tarih felsefesinin tarih yorumuna ve düşüncesine getirdiği katkılar yanında, bizzat felsefeden ve tarihçilikten, tarih düşüncesinden alıp götürdükleri de meydandadır. En tehlikeli yönü de bu disiplinin 20. yüzyıl içinde daha avamfiribane veya işlevsel bir yön kazanıp, misyon yüklenmesi ve yüzyılımız totaliteryanizmini besleyen "resmî tarihçilik" gibi bir mesleği ortaya çıkarmasıdır. Belki daha başka bir deyişle bu asırda resmî tarihçilik sentezleri, yakın geçmişteki filozofik (sözde) yorumların bir tezahürüdür. Bununla birlikte bu olumsuz tanımlamalara bakarak, yüzyılımızdaki resmî

tarih sentezlerinin cahil veya amatör kalemlerin ürünü olduğu ve bunların göze batacak derecede gülünç veya yalanın sırıttığı eserler olduğunu da düşünmeyelim. Resmî tarih tezleri, mirasçısı oldukları kültürlerin ve bulundukları toplumdaki tarihçiliğin ulaştığı düzey ölçüsünde ağırlığı olan ve ustalıklı kalem ve tetkiklere dayanan, eleştirisi de ustalık ve zaman isteyen tezler olabilirler. Bu noktaya değineceğiz.

Resmî tarihçilik deyimi bizim toplumumuzda Cumhuriyet döneminin ilk yirmi yılındaki tarih tezleri dolayısıyla söz konusu olmaktadır. “Official historiography” ve “official history” gibi deyimlerin bir çevirisidir ve bana kalırsa bir bakıma haklı bir rahatsızlığın tezahürü olmakla birlikte, bizdeki aydın tembelliğinin araştırmasız ortaya koyduğu zayıf bir analojiyi ifade etmektedir. Tarihçiliğimizin sakatlığı, maalesef bu kolay teşhis ve nedenlendirmenin; yani resmî görüş nedeninin ötesinde, ciddî yapısal bozukluklara ve ilmî geri kalmışlığa dayanmaktadır. Bizzat 20. yüzyıl tarihçiliğimizi incelediğimizde ve kaynak çalışmaları ve monografiler yanında bazı yorum ve sentezlerin tenkidini yaptığımızda; birtakım sosyal bilimcilerimizin “resmî tarihçilik ve tarihçi” diye yarattıkları putları sözde kırmakla vakit geçirdiklerini, dönemin politik söylemini (rhétorique) biraz zorlama ve yakıştırmalarla tarih sentezi diye değerlendirdiklerini görürüz. Fakat buna karşı geliştirdikleri sözde alternatif tarihçiliğin de, tarihçilik bakımından birinciler kadar teknik zaaf içinde olduğu ve amatörlüğün heyecanını taşıdığını gözlemlemek mümkündür. Bu bakımdan yüzyılımızda resmî tarihçiliğin mahiyetçe ne olduğunu gözden geçirmek ve sonra Cumhuriyet dönemi tarihçiliğini değerlendirmek gerekmektedir.

Resmî tarihçilik her şeyden önce bir örgütlenme işidir. Bilimsel üretimin ve tarih yazıcılığın tek merkezden yapılması, denetlenip alt birimlere yayılması gerekir. 20. yüzyılın totaliter tarih yazıcılığı deyince; 19. yüzyıl Avrupa’sının çoğulcu yapısı içinde aydınların muhtelif merkezlerde (üniversite, bilim akademisi veya bağımsız gruplar) ürettikleri düşünce ve çeşitli tarih yorumlarının yüzyılımızın tekçi ideolojileri ve devlet sistemleri tarafından bertaraf edilmesi, parti ideolojisinin kontrolünde ve devlet aygıtı içinde yer alan akademi veya üniversitenin rejimin saygın tarihçilerinin başkanlığında ortaya koyduğu sentezlerin, üniversitelerden ortaöğretime ve popüler yayınlara kadar kaynak teşkil ettiği bir sistem anlaşılmalıdır. Bu bilimsel, eğitsel ve yayınsal örgütlenme bir bakıma ancak sağlam bürokratik altyapısı ve zengin bütçesi olan toplumlarda uygulanabilmiştir. Böyle bir

toplumda bilimin kontrol edildiği ve üretildiği organ olan bilim akademisinin devleri, istisnasız resmî ideolojinin temsilcileri ve inanmış öncüleridir. İçlerinde nitelik ve bilgi düzeyi bakımından tarihyazıcılığının zirvesine ulaşan kişiler vardır. Ismarlama eser yazmaktan çok, bazen rejimin liderlerini dahi etkileyen tarihçilerdir. Örneğin, Dimitar Angelov, Bulgaristan Halk Cumhuriyeti'nin Marksizm'le milliyetçiliği birleştiren tarihçisidir. Sentezini basit bir ısmarlamayla yapmış değildir; yeni rejimin sol kuvvetleriyle ittifak kuran, ama milliyetçi görüşü de Marksist tarihyazımına enjekte edenlerin başında gelir. Tarihçi olarak amatör değildir, ortaçağ tarihçiliğinin gerektirdiği teknik donanıma sahibdir. Akademisyen B.D. Grekov, Stalin döneminde 1930'ların milliyetçiliğine (bu milliyetçilik, beliren savaş tehlikesini mazeret göstererek başlamış, fakat sonra her milliyetçilik gibi sınırı ve pusulayı şaşırıp yoğunlaşmıştır) cevab veren ve onunla bütünleşen klasik milliyetçi tarihyazımının dirilmesini temsil eder. 1920'lerin federatif Rusya'sında anti-nationalist tutumlu M.N. Pokrovsky okulunun 1934'teki Stalinist bir aforozla bertaraf edilmesiyle ortaya çıkan bu yeni Marksist tarihçilik; savaş sonunda Demokratik Almanya hariç, hemen bütün Marksist Avrupa rejimlerindeki tarihçilik için de bir örnek olmuştur, denebilir. Grekov ve yandaşları, metinleri, arkeografik malzemeyi, filolojik yöntemleri bütün meslektaşları gibi ustaca kullanıyorlardı ve bazı ahvalde de ustaca saptırıyorlardı. Amatör heveskâr kimseler değillerdi. Tarihyazımı geleneği olan bir ülkenin uzman tarihçilik düzeyine ulaşmış kimselerdi. Resmî tarihçilik bazı ahvalde kaynakları bile yok eder veya koleksiyonları değiştirir; örneğin bazı eski gazeteleri yeniden basıp araştırmacıları yanıltmak için koleksiyonlara sokmak gibi... Araştırma ve yorumların yer aldığı sentezler, üniversitelerin eğitim programlarına girer, ana tezler bu doğrultudaki monografi ve makalelerle desteklenir, ortaöğretim için kitablar telif edilir, halka yönelik vulgarizasyon yapılır. Gençliğe ve basit okuyucuya yönelik ayrı bir üslûbla tarihî propaganda risâleleri basılıp dağıtılır. "Segretaria Generale del Fasci all'Estero"nun (İtalyan Diasporasındaki Faşist Örgütler Genel Sekreterliği) bastığı İtalya tarihinin yorumu la Tua Patria (Vatanın) başlığını taşıyor ve şöyle başlıyor: "Bugün dünyanın Fransa, Almanya, İngiltere ve Rusya denen bölgelerinde yazı ve iş bilmeyen barbar sürüleri yaşadığı sırada, bizim ülkemiz İtalya'da hayatın en zarif yönlerini benimsemiş usta bir halk vardı ve bunlar taş ve madeni en iyi biçimde işlemeyi biliyorlardı." Ve bu başlangıç üslûbu sonuna kadar böyle ilerliyor. Tarihçilik bu yorumuyla

tiyatro eserlerine konu olur ve hattâ filmler çevrilir. Artık ters yorumun kabul görme şansı da yoktur. Sansür organlarından önce geniş halk kitlesi ve amatör tarih meraklılarının bilgiçce hücumu ve reddi, aykırı yorumcuyu ve yorumu yere serecektir. Toplum örgütlüdür, örgütler uzmanların elindedir. Monografik, hattâ teknik anlamdaki tarihî metin çalışmalarında bile aykırı bir vesikanın yayımlanması veya akademik bir seminerde arşivden derlenen aykırı bilgilerin sunulması çizgi dışı olduğu için eleştirilir: Tarihçinin işini sürdürme şansı kalmaz. Meselâ, o ülkede ortaçağda, şehirlerde yetmiş çeşit zanaat kolunun bulunduğu ileri sürülmüş ve parlak bir refah ve iktisattan söz edilmişse, bir araştırıcı, arşiv vesikalarında bu yetmiş zanaatın sayılmadığını veya o zaman üretildiği iddia edilen malın ancak az miktardaki prensin sarayı için ithal edildiği gibi kayıtlar bulunduğunu ileri süremez. 1930'larda resmî Nazi tarihçisi Walter Frank'ın başı çektiği resmî tarihçilik, bu alanda başka hiçbir örnekle karşılaştırılamayacak bayağı bir düzey göstermektedir. Örgütlenme ve örgütlenmenin aygıtı uzmanlar Alman tarihini, avamfiribane (vulgaire) bir yorumla ele almaktadır. Aykırı yayın, monografik çalışma veya vesika yayını bile mümkün değildir. Ama bir yandan da Frankfurt okuluna mensub sosyologların Marksist olarak takibe uğramadıkları biliniyor; çünkü kullandıkları dil ve üslûb çok ustaca ve çok kapalıdır. Partinin sansüründen kurtulmaktadırlar.[8] Fildişi kulelere çekilen uzmanların yerini kaba yorumcular, şarlatanlar veya bilgisini makbul yorumlara göre sergileyenler almaktadırlar. Diktatör, aygıtın en etkin ve güçlü müttefiki, beyinleri yıkanan, slogancı tezleri benimseyen milliyetçi tarih tezlerini destekleyen okuyucular ve amatör tarihçilerdir. Bir gerçeği görüyoruz; totaliter toplum, teknik aygıtları ve örgütlenmesi mükemmel olan toplumdur, ama bunun kadar bariz bir vasfı da, okuyan ve yazanın yüksek sayıda ve oranda olmasıdır. Resmî tarihin asıl destekleyicisi bu kalabalık meraklılar ve amatör okuyuculardır.

1930'ların Türkiye'sindeki tarihyazıcılığını ele aldığımızda ise, bu unsurları görmek, daha doğrusu bir bütün hâlinde görmek mümkün değildir. Ortaya bir resmî tarih görüşü derli toplu biçimde konmuş değildir, bunun öncülüğünü yapacak tarihçi patronlar arasında bir bağ görmek zordur. Resmî tarihyazıcılığını kontrol edip yayacak bir örgütlenmenin doğuş belirtileri var gibidir, fakat çok noksandır. Her zaman için belli sayıda grup ve kişilerin aykırı diyeceğimiz tezleri yazdığı ve tartıştığı bilinmektedir.

1930’larda devlet politikasını ve rejimin eleştirisini engelleyen bir sistemin varlığı tartışılmaz, ama bütün bir tarihi, belirli bir misyon etrafında yorumlamak ve işlemek konusunda bu rejim yeterli araçlara sahib değildir, hattâ bir ölçüde ilgisiz kalmaktadır. Evvelen, belirli bir millî tarih sentezi, ısrarla ve uzmanca ve ayrıntılarıyla ortaya konmamıştır. Bu konudaki bir proje Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti (Tarih Kurumu) üyeleri arasında taksim edilmiş, bazı bölümler yazılmış, bazılarına ise el dahi sürülmemiştir. Bu bölümleri yazanların aralarında dünya görüşü, metod bakımından eşgüdüm yoktur. Yusuf Ziya (Özer), İsmail Hakkı (Uzunçarşılı), Yusuf Hikmet (Bayur), M. Şemsettin (Günaltay), Afet (İnan), Yusuf Akçura’nın birbirleriyle ne kadar ortak yönü, metod beraberliği olduğu ve hangi ortak sentezi geliştirebilecekleri bir sorudur. Kaldı ki İstanbul’un tarihçi muhiti Köprülüzade Fuad Bey’in, Mükrimin Halil (Yınanç) ve Bayezid Kütübhanesi müdürü İsmail Saîb Efendi’nin etrafında toplanan çeşitli çevrelerin fikir ve yorumlarından ve yayımlarından oluşuyordu. Bizatihi “Küllük” diye bilinen üniversite civarındaki kahvehane, resmî tarihçilik diye bilinen tezlerin dışındaki sohbet ve tartışmaların yapıldığı, genç tarihçi ve yazarların devam ettiği önemli bir mahfildi. Kaldı ki rejimin tarih görüşü olarak tasvir edilen göç teorisinin bizzat Tarih Kurumu’nun yayımladığı Belleten sayılarında pek iltifat görmediği, eski Orta Asya tarihiyle ilgili makalelerin Wolfram Eberhard gibi ciddî uzmanların kaleminden çıktığı görülüyor. Dönemin arkeolojisi ve eski Şark dilleri tetkikleri de bu gibi görüşlerden uzak kalmaktaydı. Birinci Türk Tarih Kurultayı’nda Dr. Reşit Galib’in takdim ettiği “Göç Teorisi” Zeki Velidi’nin (Togan) hücumuna uğramıştı. Burada Zeki Velidi bir bakıma resmî tarih görüşü denen tebliği tenkidinin bedelini ödemiştir.[9] Tenkidinin ve Reşit Galib’le münakaşasının nedeni; Orta Asya’da kuraklığın tarih öncesi bir olay olduğunu ileri sürmesindendir. Ama tezin tenkid ve reddi başka yerlerde ve çevrelerde devam etmektedir. Kuşkusuz okul kitabları göç teorisinden esinlenmiş ve uzun yıllar tarih kitabları belirli görüşle kaleme alınmıştır. Ama öğretim nasıl gidiyordu? Çağdaş tarihin yorumları dışında, genel tarih ve dünya tarihinin yorumu ne kadar tutarlı ve uzun ömürlüydü? Bu tezi besleyecek bir uzmanlar grubu yoktu. Tarih Kurumu’nun yayımladığı Osmanlı Tarihi 18. yüzyıl sonuna kadar İsmail Hakkı, sonrasıysa Enver Ziya tarafından kaleme alınmıştır. Burada müttehid bir metod ve yorum izlenmediği ortadadır. Çin ve Hindistan tarihleri ise; ilki Eberhard tarafından kaleme alınan ve halen okunan bir eser, Hindistan tarihi ise Yusuf Hikmet Bayur

tarafından kaleme alınan bir derleme gibidir. Resmî tarih tezini okul kitabları dışında destekleyecek yardımcı yayınlar pek azdı. Rejim; tarihî tiyatro eserleri ve tarihî sinemayı yeterince kullanamamaktadır. Önde gelen yazarlar bu alanda eser verememekteydiler. Ortalıkta amatör ve profesyonel tezler birbirinden kopuk bir biçimde çeşitli konferans ve risâlelerle dolaşmaktadır. Bilimsel tarihçilik bu dönemde vesikaya ve arşivlere yönelmektedir. Ama arşivlerin durumu günümüze kadar devam eden sorunlarla ve ihmalle karşı karşıyadır. Ortada bir yeni tarih yorumunun heyecanı vardır, ama herkes buna katılmamakta ve tezleri destekleyecek araştırmalar pek zayıf ve yetersiz sayıda kalmaktadır. Kaldı ki Hüseyin Cahit (Yalçın) gibi Batı tarih yöntemini bildiğini iddia edenlerin Japonya'yı Kubilay Han'a, yani Türklere istilâ ettirmesi gibi gayretkeş tezleri, Yahya Kemal gibi yazarlar tarafından acı acı alaya alınmaktadır.[10] Tezlerde birlik ve kontrol yoktur, eleştiriler de ardından gelmektedir.

Osmanlı müesseseleri üzerindeki tetkiklerin anti-monarşist veya herhangi bir yoruma dayanarak işlenmesi söz konusu değildir. Henüz Hammer tarihinin yorumlamaları ve bilgileri, yakın zamanlar için de Cevdet Paşa Tarihi makbul kaynaklardır. Gerçek şu ki, tarihyazılıcılıkta ustalaşmış bir gelenek yoktu, onun için kalıcı ve etkileyici bir tarih tezinin ortaya konması mümkün olmamaktadır. Bugün bu tezlerin karşısında bir alternatif tarihyazımından söz ediliyor. Alternatif denen tarih tezlerinin amatörlük açısından birinci gruptan farkı yoktur. Alternatif tarihçilerin, beğenmedikleri yorumlarla yazılan birtakım makale ve monografileri yeniden değerlendirmek gibi oldukça aciz bir çalışma tarzı vardır ki, bununla ortaya bir sentez konulamayacağı açık. Zira filolojik yönden ve malzemenin değerlendirilmesi açısından uzmanın kaynaklara kendisinin inmesi gerekir. Alternatif tarihi yazacakların arşivlere inmekten kaçınmamaları gerekir. Ülkemizde araştırmacıya açılmayan arşivler vardır. Buna karşı tedbir ise başvuranın reddedildiği takdirde idarî yargı yolunu denemesidir. Şimdilik tarihi lâfla yorumlama heyecanı, bu tür ciddî bir meslekî heyecandan önde gelmektedir. Özellikle son çağ için hatırat ve gazete makalelerinin ne kadar yanıltıcı etkisi olacağı açıktır. Bugünkü hâliyle alternatif tarihçilik rolündeki bazı zevat, kendileri tarihçilikten uzak bir yöntemle çalışıp yeni bir resmî tarihçilik okulu kurma merakındadırlar. Bilgi azlığı cüret düzeyini artırır. Bizim toplumumuzda Türkiye tarihi dışında; dünya tarihinin kompartımanlar hâlinde öğretim ve tetkikine

geçilmeden, metinler üzerinde araştırmacıların hâkimiyetini sağlayacak ciddî bir filoloji eğitimi kurulmadan bu gibi girişimler sadece grotesk neticeler doğurur. Birincisinin yapılması, toplumumuza mukayeseli bir tarih bilgisi ve bilinci getirecek; ikincinin bilinmesi ise, vakıalar ve müesseseler üzerinde sağlam bilgi edinmenizi sağlayacaktır. O zaman hem resmî tarihçilik hem de alternatif tarihçilik tartışmalarına gerek kalmadan, daha geniş bakışla, sağlam bilgi ve yorumla bir tarihyazıcılığın geliştiğini göreceğiz. Bu, Türk toplumunda esasen başlamıştır, ama genişleyip yayılması ve göze çarpan ürünler verilmesi zamana ve bu şartların gerçekleştirilmesine bağlıdır.

Jean Deny ve Türkoloji[*6]

Bugün bu mutena heyet Jean Deny gibi müstesna bir bilim insanının mirasını değerlendirmek için toplanmış bulunuyor. Bir bakıma Türkoloji'nin kurucu babalarından Jean Deny çevresi ile, yani Fransız Türkolojisi ve Türkolojide Fransa'nın payı ile birlikte değerlendirilecektir. Böyle bir bilanço kaçınılmazdır. Modern Türkiye Jean Deny'yi şükranla anıyor. Çünkü ilk defadır ki hem dış dünyaya, hem de Türklere ilmin her dalında Türkçenin yazmak ve düşünmek için yeterli bir dil olduğunu hatırlatmıştır. Kaleme aldığı Türk dili grameri belki büyük Batı dillerininki gibi Türkçeyi kesinlikle ifade eden bir çizim değildir, fakat el'an Türkolog gramerciler daha mükemmel bir tablo çizemediler.

Jean Deny modern Türkiye'nin Türkologları üzerinde çok etkili oldu ama asıl etkili olduğu alan 20. yüzyılın Türkolojisidir. Tanıdığımız bütün büyük üstadlar 20. yüzyılda onun talebesi oldular, rahle-i tedrisinden geçtiler. Herhalde 1930'lu yıllarda Langues Orientales adındaki Şark dilleri okulunun Türkçe sınıfı çok renkliydi. Bernard Lewis, müteveffa Andreas Tietze, Irène Mélikoff, Louis Bazin bu sınıftaydı. Bu Türkolojinin en renkli platformuydu. Kendilerine tek tek Jean Deny'yi sorduğum zaman, bilhassa Bernard Lewis onu sıkıcı bulduğunu söyledi. Genellikle sınıf arkadaşları da ona yakın düşüncedeydi. Onlar o sıralarda siyasi bir sürgün olarak Langues Orientales'de bulunan Dr. Adnan Adıvar'ı çok daha etkileyici buluyorlarmış. Herkes Dr. Adıvar'ın bilgisi ve kişiliğine hayrandı. Doğrusu Türkiye'de kendisine haksızca hücum eden münasebetsiz bir kalabalığa göre Paris'teki bu akademik ortam ona hakkını vermiştir. Ancak Jean Deny için de biz bir nokta üzerinde duralım; gramer öğrenmek ve öğretmek çok eğlenceli değildir, ama gereklidir. Grameri sevdiğimiz an Türkoloji bilimi gerçek ilerlemesini yapacaktır. Halen mukayeseli tetkiklerimizde dahi bunun sıkıntısını çekiyoruz. Türkoloji dünyası biraraya gelememiştir ve Türkler gramerlerini iyi bilmiyorlar.

Jean Deny'nin, yani Fransız Türkolojisinin etkilediği alanı değerlendirmek için çağdaş Türkolojiyi oluşturan bir diğer alanın, imparatorluk Rusyası ve Sovyet Rusya'nın da Türkiye Türkolojisi üzerindeki etkilerine göz atmak lazım.

Maalesef Türkolojinin zayıf taraflarından biri, bu ilme hizmet edenlerin sağlıklı ve etraflı araştırmaya dayanan biyografılerinin olmamasıdır. Yani, Türkoloji kendi tarihini iyi bilmeyen bir ilmî sahadır. Ne Alman ne İngiliz ve Fransız ve hele ne de Türk ve Rus Türkologlarının akademik faaliyet ve katkılarının kusursuzca kaydedildiği biyografik bir corpus'a sahibiz. Özellikle son devir Osmanlı aydınları ve Rusya periferisindeki Türkî düşünür ve Türkologların biyografileri açısından bu noksan daha fazla hissedilir (son zamanlardaki umut verici birkaç çalışmanın devam etmesi temenni edilir). Bu Türkologların eğitimleri, ilk tanıştıkları kaynaklar, ilk öğretmenleri veya rehber çevreleri hakkında çok defa bölük pörçük ve söylentilere dayanan bilgilerle yetinmek zorundayız. Mesela, Azerbaycanlı Türkolog Mirza Kâzım Bey ve Şemseddin Sami (Fraşeri) ile, Ahmed Vefik Paşa ve Mirza Fethali Ahundov üzerinde bir karşılaştırma yapmaya kalksak, eldeki malûmatın yetersizliği ve sağlıksızlığı görülür. 1920'lerin dünyasında akademik Türkolojiyi, Türkiye ve Sovyet Azerbaycanı'nda teşkilatlandıran iki şahsiyeti, Fuad Köprülü ve Bekir Çobanzade'yi ele alınca bu noksan daha da şiddetlenir. Türkiye ve Sovyet Türkoloji grubunun karşılaştığı 1926 Bakû Türkoloji Kongresi için, Theodor Menzel'in notları dışında, hatıra ve dedikodu olarak bile fazla bir bilgiye sahip değiliz. (Köprülü'nün matbuattaki notlarını zikre değmez diye nitelemek, haksızlık sayılmamalıdır). Fakat gerek bu iki ülkedeki öncü Türkologların kariyerleri ve gerekse bunların karşılaştıkları ikinci bir alan olan 1920'ler ve 1930'lar Türkiye'sindeki Türkoloji çalışmaları üzerinde bazı bilgilere sahibiz. Bunların da gene esaslı Türkoloji tarihi tetkikleri değil, söylentiler halinde bilgiler olduğu ve yaşayan insanların hatırasına dayandıklarını belirtmek gerekir.

Rusya Türkolojisinin başlangıcında, Türkî gruptan Türkologlara rastlamak mümkündür. Mehmed Ali Mirza Kâzım Bey (1802-1870), Astrahan'da İngilizce öğrenmiş muhtemelen Bible Society misyonerlerinin etkisiyle “Alexandre” adını almış ve Protestan olmuştur. 1826'da Kazan Üniversitesi'nde Şark dilleri lektörüdür. Bu yıllarda Rusya Türkolojisi henüz kurumlaşmış değildi. Nitekim çok sonraları bile, Kasım 1852'de St. Petersburg Şark Dilleri Okulu'na Türkçe okutmak için Bâbıâlî'den öğretmen isteniyordu. Vehbi Bey o tarihlerde Rusya'ya gönderilen lektörlerdendi.

Kâzım Bey'in 1839'da yazdığı, Grammatika Turetsko-Tatarskoga Yazika (Türk-Tatar Dili Grameri) adlı eseri kısa zaman sonra 1840'ta, T. Zenker tarafından Almancaya çevrildi ve Leipzig'de basıldı (Allegemeine Grammatik der Türkisch-Tatarischen Sprache). Bu kitap Fransız Jaubert'in eseri esas alınarak yazılmış ve geliştirilmiştir. Dolayısıyla Klaus Kreiser'in ironik bir takdimiyle karşımızda, Fransız-Azerbaycan-Rus-Saksonya ortak yapımı bir Türkoloji'ye giriş eseri vardır. (Jaubert'in kitabını Rusçaya Kâzım Bey'in talebesi Berezin çevirmişti.) Bununla birlikte Kâzım Bey, Derbendnameh or the history of Derbend (St. Petersburg, 1856) başlıklı Kafkas tarihi gibi İslam mezhepleri ve hareketleri ile ilgili ciddi tetkikleri yanında, bir Kırım tarihini Asebu's-Seyyar adlı vekâyinâme üzerine bina etmiştir. Soderyajuşçiy İstoriy Krimskih Hanov (Kazan, 1832), O Vzyatii Astrahana v 1660 goda Krimskimi Tatarami (1835) ve bundan başka Mvridizm i Şamil ve Bab i Babizm gibi eserleri vardır. Kâzım Bey'in özgün ve öncü yanı, sonraki Türk Türkologlarda (Çobanzade hariç) görülmeyecek bir biçimde Slavistik alanındaki ilgi ve bilgisidir. Bu ona mukayeseli filoloji yapma imkânını kazandırmış görünüyor.

Kâzım Bey'in Rus ve Slav fılolojisi ve Batı dilleri üzerindeki gramer bilgisi, onun bu gibi çalışmalarında göze çarpar. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda kendisiyle yegâne mukayese edilebilecek iki adam, Şemseddin Sami ve Ahmed Vefik Paşa'ya göre tartışmasız bir profesyonel olduğu söylenebilir. 19. yüzyıl Türkiye Türkolojisinin en kayda değer adamı olan Arnavud ve Albanalog Şemseddin Sami, aslında modern Yunan gimnazyumunda yetişen ve Batı dünyasına mükemmel Fransızcası sayesinde açılan, ama akademik eğitiminde çok otodidakt yetişen bir kişiliktir. O dönemin Balkanlar'ındaki çoğunluk Osmanlı memurları gibi, bölgedeki 3-4 dili bilirdi. Bu bilgisi araştırma ile daha da gelişmişti. Türk ve Arnavud dilindeki gramer ve halen geçerliliğini koruyan lûgat çalışmaları dışında, roman ve tiyatro dalında da acemi fakat öncü bir muharrirdir. Uzman bir Türkolog olmaktan çok, ansiklopedik bir aydın ve kültürel modernleşme asrının öncülerindendir. Gene Avrupa ve Türkiye'de yetişen, İngilizce, Fransızca, eski ve yeni Yunanca ve Farsçayı iyi bilen Ahmed Vefik Paşa'da da aynı nitelik görülür. Bu kimseler, aslında filolojik yönden akademik bir eğitim ve araştırma öğreniminden geçmeyen, doğuş özellikleri veya kendi yönelimleriyle aydın muhitlerde yetişen kimselerdir.

Uzmanlıktan çok ansiklopedisyen niteliktedirler. Osmanlı Türkolojisi, akademik kurumlarda değil, edebî ve siyasî muhitlerde doğmuştur.

Fakat Rusya periferisinin Müslüman aydınları, edip ve kültürel reformatörler Rusya periferisinde, Rus dili ve Rus eğitimi sayesinde Alman ve Fransız dilleri ve edebiyatıyla Osmanlı aydınlarına göre daha yakından ilgilenebilmişlerdir. İmlâ sorunlarına eğilen iki reformatörde; Azerî M. F. Ahundov ve Osmanlı (sonraki Maarif nazırı) Münif Paşa'da bu farkı görmek mümkündür. 19. yüzyılın Rusyalı Müslüman münevveri, Batı Avrupa kültürü ile daha çeşitli kanallar ve diller aracılığıyla ilgi kurabiliyordu. Münif Paşa'nın çevresinde sivrilmesinde, Almanya'da gördüğü belki kayıtlı olmasa da, bir eğitim ve tetkik ve bu dilin arkasındaki yöntem tanışıklığının payı vardır. Münif Paşa, asrının Şark ve Garb'a yakın aydınıdır. Fakat üç dilde yazıp düşünebilen Ahundov'un durumu ve birikimini başkalarında da görmek mümkünken, Münif Paşa Türkiye'de nadir istisnalardandır.

Fransız Türkolojisi gerek Fransa'da yerleşen Türkologlar, gerekse Fransız edebiyat tarihçiliğini (Lanson) model alan Türk âlimleri (Köprülü) tarafından Türkiye'de etkin olmuştur. Ve halen Türk bilim çevresi Fransız Türkolojisinden çok etkilenmekte ve beraber çalışmaktadır; yani Jean Deny çevresi devam etmektedir.

16. Yüzyıl Alman Seyahatnamelerinde Türkiye[*7]

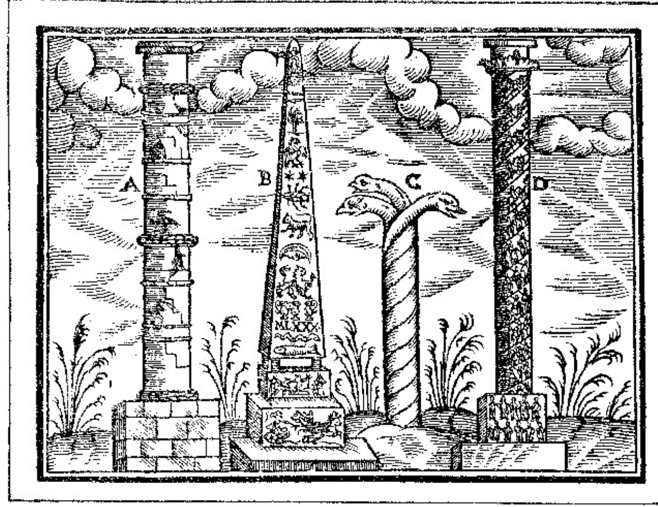
Hans Dernschwam'ın Günlüğü

Ele alacağımız ilk seyahatname Hans Dernschwam'ın günlüğüdür. Dernschwam 1553'te Avusturya'nın ünlü elçisi Ogier von Busbecq'in maiyetinde İstanbul'a hareket etti. Bu sırada İran seferinde olan Kanunî Süleyman'la anlaşma yapmak isteyen elçi Ogier von Busbecq maiyetiyle İstanbul-Kastamonu üzerinden yola çıktı. O dönemde Avusturyalılar Macaristan sorununu çözmek ve Erdel prensinin Osmanlı himayesinde sık sık Slovakya ve Avusturya Burgenland'ına yaptığı akınları önlemek için, ancak elçiler yollayıp yüksek haraç ödeyerek mütareke yapabiliyordu. Bu 8-12 yıllık kısa anlaşmalarla savaş bir süre kesiliyordu. Bu anlaşmalar tamamıyla Osmanlı devletinin inisiyatifine kalmıştır.[11] 1559'da geçici barışı sağlayan bir ahidname elde eden ve ismi ahidnamede zikredilen elçi von Busbecq, 1555'te yaptığı yolculuktan başarısız olarak dönmüştür. Bu yolculuğun tek dikkat çekici yönü, elçilik grubunda Dernschwam'ın da bulunması ve gezi notlarını bize günlük olarak bırakmasıdır. Heyet Anadolu'ya alışılmış olan Gebze-İzmit-İznik yoluyla değil, Kastamonu Pursak-Ankara-Çorum-Elvan Çelebi ve Amasya tarikiyle geçti.

Dernschwam bu vesileyle Anadolu'nun bize bir manzarasını; köylerin ve küçük şehirlerin yapısının ilginç tasvirlerini verebilmektedir. Dernschwam bu günlüğünü yurduna döndükten sonra, Hans Dernschwam's Tagebuch, Einer Reise, und Konstantinopel und Kleinasen 1553-1555 başlığı adı altında yayımladı. Gerçekten aydın ve bilgili bir kişi olan Dernschwam, kendine özgü birtakım tabirler yanında devrinde moda olan Latince, Yunanca söz ve deyimleri bolca kullanarak üslûbunu biçimlendirmiştir.

Seyyahın doğum ve gençlik yılları iyi bilinmiyor.[12] 1494'te doğmuş olacak. Bir Bohemya Almanı olduğu açıktır. 1507'de Viyana Üniversitesi'nde bulunmuş.[13] Asıl önemlisi 1512-1515 yıllarında Macaristan'da prenslik sarayında ünlü hümanist Hieronymus Balbi'nin hizmetine girmiştir. 1530'larda Macaristan ve Transilvanya'da arkeolojik merkezleri gezip kitabeleri kopya etmiş ve yayımlamıştır. Gerçekten seyyahın klasik filoloji bilgisi sağlamdır ve Anadolu gezisinde de arkeolojik yönden değerli olacak kitabe kopyaları almıştır. Ancak ileride de

göreceğimiz gibi, seyyah antik çağ Anadolu siteleri hakkında önemli yanlışlar yapıyor ki, Ankara şehri hakkında yazdıklarında bunu görmek mümkündür. Babinger'in Dernschwam'ın Macaristan'daki faaliyeti hakkında bize söyledikleri önemlidir. Macaristan bu dönemde tarihinin en şaşaalı dönemini yaşıyordu ve Orta Avrupa'da İtalyan Rönesans kültürünün en etkili temsilcisiydi.



Schweigger'in seyahatnamesinden: İstanbul'un ünlü tarihî sütunları.

Macar Kralı Matyos Corvinus'un Viyana'yı fethedip (1485) orayı merkez yapmasından ve tekrar kaybetmesinden sonra, Budin ve Viyana ilişkileri bütün Tuna boyunu kapsayan bir canlılığa ulaşmıştı. Hattâ aralarında ilmî ve edebî ilişkilerin bile sıklaştığına, ortak çalışmalar yapıldığına bir delil olarak "Literaria Danubia" adlı cemiyeti söyleyebiliriz. Dernschwam'ın da bu çevrede yetişmesi ve yaklaşan Türk etkilerine karşı aynı ortak kaygı ve ilgiyi duyması bir rastlantı değildir. Hümanist kültürünün yanı başında madencilik ve ticaret dalında da seçkin bir uzman olmalıdır. Babinger'in verdiği bilgiye göre, 1525'te ünlü banker, işadamı Anton Fugger'in yanına girdi. Transilvanya madenlerinde çalıştı. 1553'te bu becerikli adam Busbecq'in maiyetinde, söylediğimiz gibi İstanbul'a hareket etti.[14] Bütün yetişme tarzı, bilgisi ve becerileriyle tam bir yeniçağ Avrupalısı olan Dernschwam'ın, Türkiye gezisinde de başka seyyahlardan daha farklı gerçekleri tesbit ve not edeceği muhakkaktır. O yüzden eseri ilginç bir kaynak olmuştur.

16. Yüzyılda Ankara

Dernschwam elçilik heyetiyle birlikte geçtiği Ankara şehri hakkında önemli şeyler bildirmekte, gerek şehrin mekân organizasyonu, gerek binaları hakkında yazmaktadır. Bundan başka bölgenin ünlü bir faaliyet dalı olan sof dokumacılığının tekniği ve bu üretimin şehir ve köylerdeki yaygınlığı hakkında fikir edinmemize yarayan gözlemleri vardır. Dernschwam, Ankara'nın binalarını şöyle anlatır: "Sokaklar dar olup, evler kerpiçtir ve damsızdır. Sadece toprakla örtülmüştür. Şehrin dışında mezarlar ve mermer mezar kitabeleri var. Bu civardaki yapı temellerinden görülüyor ki, şehir bir zamanlar daha büyüktü."[15] Şehirdeki Iulianus sütunundan, Augustus mabedinden bahsediyor. Bugün Çankırı Caddesi kenarında bulunan Roma hamamlarını bir saray sanıyor ve Palatio diye söz ediyor.

Dernschwam, Ankara'ya yarım mil uzaklıktaki Meryem Ana Kilisesi ve manastırından da söz ediyor. "Bu eski bir Rum kilisesidir. Dört beş yarı cahil Ermeni keşişi oturur. Hepsi toptan kötü bir kulübede yaşarlar. Bir de piskoposları var, cahil bir köy papazından beter,"[16] diyor. Dernschwam, Gregoryen Ermeni manastırını Rum Ortodoks kilisesiyle özdeşleştirmiş olsa gerek. Ancak bizce önemli olan, Doğu Kilisesi mensublarını küçümseyişidir. 16. yüzyıl Avrupa'sında Protestan veya Katolik, Cizvit veya Kalvinist olsun, ruhban sınıfı da cemiyetin yeni entelektüel hayatına ayak uydurmuştu. Doğu din adamlarının bilgi seviyesinin bu şekilde eleştirilmesinde gerçek payı vardır. (Nitekim 10. asırda Bizans'a gelen Piskopos Liutprand de Cremona bütün Katolik taassubuna rağmen, ruhban hakkında 16. yüzyılın seyyahlarına benzeyen eleştirilerde bulunmamıştır.) Eserinin bir başka yerinde: "Türkler tarih bilmezler, ibadetleri Arabcadır. Rahiblerini anlamazlar, tıpkı bizimkilerin papazların Latincesini anlamadığı gibi,"[17] der. Bu, yazarın reformist kiliseye mensubiyetinden ileri gelir.

Sof İmalâtı

Dernschwam'ın sof imalâtı ve tekniği hakkındaki gözlemleri kitabında önemli yer tutmaktadır. Ahalinin sofçuluk ve keçe imaliyle geçindiğini söyler. Ankara'da sırf sof yıkamakla geçinenler ayrı bir lonca teşkil etmektedirler. (Bunlara sof perdahçısı, sof yunucusu denirdi.) Seyyah bir sof imalâthanesini anlatıyor: "Burada iki kazan, iki de pres vardır. Bundan başka bir küçük pres daha bulunmaktadır. Islanmış sofu yedi kişi bir cenderede ezmektedir. Bu tıpkı Viyana'daki şarabcıların aletine benziyor. Aletler çok ibtidaîdir. Bunlardan daha kötüsü olamaz,"[18] demektedir.

Manifaktüre geçen ve gelişen Avrupa teknolojisini yakından tanıyan yazarın bu küçümsemesi ilginçtir. Dernschwam'ın her alanda mevcut teknolojiyi küçümsediğini görüyoruz.

Sofçuluk ve bunun için gerekli faaliyetlerin bölgede nasıl yaygın olduğunu notlarında sık sık görmekteyiz.

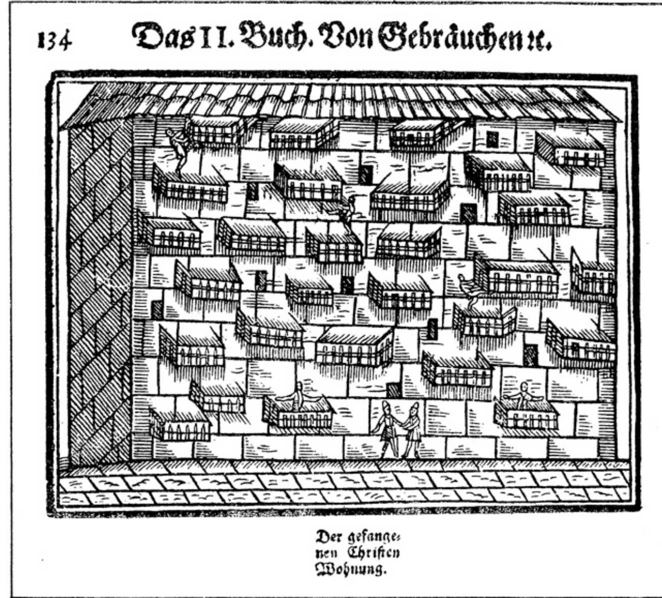
Nitekim uğradığı bir köy olan Kutilin'de (muhtemelen Kurtini) kadınlar ücret karşılığı şehirdeki sof imalâtçıları için tiftik yünü eğirmektedirler. Onun misafir kaldığı evin sahibesi de bu yünlerden eğirip mavi renge boyamaktadır.[19] Nitekim Ankara civarında geçtiği birtakım köylerde de ahalinin hayvancılıkla uğraştığını ve şehre satmak için tiftik ipliği eğirdiklerini; bundan sof (Zamlot diyor) yapıldığını söyler.[20] Seyyah, kadınların yün eğirmek için kullandıkları aleti (3 parmak uzunluğunda, 1 parmak kalınlığında) gayet kötü bir alet diye tarif eder. Şüphesiz ki geniş miktarda yün eğiren tezgâhlar o devirde Avrupa'da bile ancak Bohemya'ya kadar yayılmıştı. Avusturya bile manifaktüre 17. asır sonunda geçecektir. Önemli olan nokta, Batı manifaktürünün izlediği yolun, yani köylerdeki ucuz emekten yararlanmanın başlangıç hâliyle Anadolu'daki üretim merkezlerinin civarında da görülmesidir.[21] Dernschwam gezisi esnasında bir yandan satmak için yün eğiren köylü kadınlarından söz ederken, bir yandan da daha uzak köylerden ahalinin az parası olduğunu ve parayı tanımadıklarını söylüyor.[22]

Anadolu'da Köy Hayatı

Dernschwam köy hayatını şöyle anlatmaktadır: "Köylülerin evleri ahır gibidir. Bodrum, sofa, oda, camlı pencere yoktur. Kilit, anahtar, tabak, kandil, bardak, yatak örtüsü, masa, sıra yok. Onun için yerde oturur ve uyurlar."[23] "Size oturmak için eski bir halı ikram eden kendisini efendi sanır. Masa örtüsü ve peçete yoktur."[24] Genellikle pencere camı ve birkaç odalı ev, Kuzeybatı Avrupa şehirlerinde bile geç ortaçağda yaygınlaştı. 15. yüzyıl Tuna bölgesi köylü evlerinin de Dernschwam'ın anlattığı bu evlerden pek farkı yoktu. Tarımda modernleşen teknolojinin, ulaşımda ise at ve arabanın kullanıldığı, düzgün yollara sahib, üretimde de lonca sistemini terk etmiş ve geniş pazar için ucuz üretime geçen ülkelerin, yani 16. yüzyıldaki Kuzeybatı Avrupa'nın hayat tarzı ve tüketim normlarına göre 16. yüzyıl Anadolu'su çok farklı bir yerde olmalıydı.

Köylünün Yetersiz Beslenmesi

Dernschwam Anadolu'da kırsal nüfusun beslenme konusu üzerinde de duruyor. "Kır ahalisi nadiren et yer, bunun için bir koyun veya keçinin hastalanması ve kesilmesi lâzımdır. Umumiyetle zorba (çorba) dedikleri bizim suppeye benzeyen bir yemekleri vardır, ekşi ve tuzludur. Bunun için herkes kuşağında bir kaşık taşır."[25] (Seyyah burada tarhanayı kastetmektedir.) Bundan başka ekmeğin her yerde çok ucuz, fakat kötü kalitede olduğunu söylemektedir.[26] Genellikle bu hüküm diğer bazı seyyahlarda da görülür. Meselâ, 18. yüzyılda da durumun aynı olduğunu D'Ohsonn'dan öğreniyoruz. Ekmeğin yerine patatesin ikame edilmediği bir yerde bu durum normaldir. Batı Avrupa ülkelerinde patates ekimi ve tüketimi yeni çağların önemli yeniliklerinden biridir.



Schweigger'in seyahatnamesinden: Hıristiyan tutsakların evleri. Galata'nın dışında, Tarabya'nın karşısında [?]

Tophane adı verilen bölgede, düzensiz ve art arda yığılmış yüz kadar evde,

savaş tutsağı Hıristiyanlar oturmaktaydılar.

Bizce Dernschwam'ın en ilginç gözlemleri tarımsal teknoloji alanındadır. Gerçi seyyah bize çok bilinmedik şeyler söylemiyor, ancak onun gördükleri karşısındaki tutumu ilginçtir. Seyyah geçtiği köylerde gördüğü aletlerden düveni anlatıyor. "Bunlar hasadı sapından bizde olduğu gibi ayıramazlar. İki tahtayı bir araya getirerek altına keskin çakmaktaşları çakmışlardır. Bunu iki öküze bağlayarak üstünde etrafı dönerler ve ürünü ezerek keserler." Dernschwam düveni tanımamakta ve hayretle anlatmaktadır. Bir resmini de çizmiştir. Seyyah karasabana da küçümser bir edayla bakıyor. "Sabanları (Pflug) çok kötü. İki öküzle çekiliyor,"[27] demektedir. Bunun da bir resmini çizmiştir. Bütün bunlar tarımda teknolojik devrimini yapan bir sistemin adamı için gerçekten de şaşılacak ve küçümsenecek aletlerdir. Gördüğü kadarıyla hayvancılığı da küçümsemektedir. "Türkler hayvanları kuru otla besler, bu bizde işe yaramaz şeydir. Başka yemi katır ve develere veriyorlar,"[28] diyor. Tabiatıyla bu dönemde Avrupa'nın kuzey kesiminde büyükbaş hayvancılık artık daha gelişmiş usullerle yapılmaktaydı. Tarım teknolojisi ve hayvancılık Tuna boyu ülkelerinde henüz geri bir aşamadaydı. Örneğin, Avusturya'da ve Hırvatistan'da 18. asır ortalarına kadar ahırlar son derecede ibtidaî ve meralar verimsizdi.[29] Keza demircilik ve tarımsal teknoloji inkılâbı da ancak 17. yüzyıl sonlarından itibaren başlamıştı.[30]

Salomon Schweigger'in İstanbul İzlenimleri

Dernschwam'ın seyahatnamesindeki bu ilginç noktaları özetledikten sonra ikinci seyyahımız Salomon Schweigger'in Türkiye seyahatnamesine bakabiliriz. Schweigger İstanbul dışında, Suriye, Kudüs ve Mısır'a da geçmiştir. Ama eserinin önemli bir bölümü İstanbul'da gördükleri hakkındadır ve ilginç mülâhazaları vardır.[31]

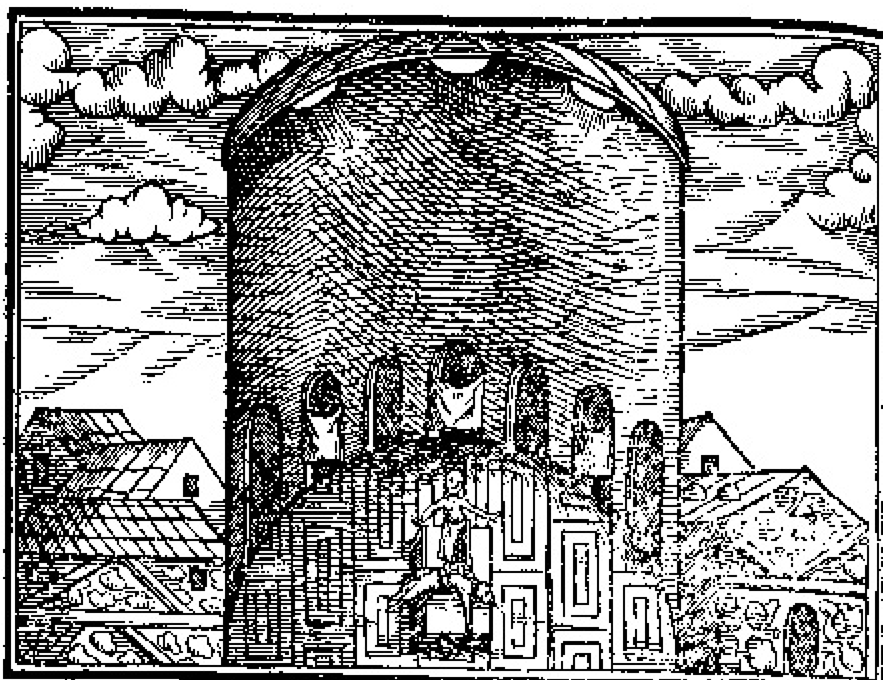
Bu eserin orijinal baskısı, 1961'de Avusturya Devlet Arşivi uzmanlarından Rudolf Neck tarafından bir önsözle, tıpkıbasım hâlinde yayımlanmıştır.[32] Salomon Schweigger 1551'de Haigerloch'ta doğdu. Schwebenli bir Protestan papazıdır. 1576'da Graz'a geldi ve Protestan asilzade Joachim von Sinzendorff'un hizmetine girdi. İmparator Rudolf II, Sinzendorff'u 1571'de İstanbul'a sefir tayin edince, Schweigger onun maiyetinde Türkiye'ye hareket etti. Gran (Esztergon)-Belgrad-Niş-Filibe ve

Edirne yoluyla İstanbul’a geldiler. Yol boyu gördüklerini kaydetti. İstanbul’dan uzun boylu söz eder. Eserin ikinci kısmı İstanbul anılarına ayrılmıştır. Resimlerle süslediği bu seyahatnamesi, 1608 yılında Nürnberg’de Eine newe Reyssbesscreibung auss Theutschland nach Contantinopel und Jerusalem başlığı altında neşredildi. Schweigger’in de kendine has bir ortographie’si vardır ve “Neuhoch Deutsch” denilen yeni zaman yüksek Almancasında yazar. Ancak Dernschwam derecesinde bilgin bir kişi olmayan Schweigger’in gerek Latince ve Yunanca deyimlerde, gerekse coğrafya ve tarih bilgisinde önemli hataları vardır. Bazı menkıbelerin ve rivayetlerin etkisi altında kaldığını da ekleyelim. Schweigger’in bu özellikleri, onun Dernschwam ve Gerlach ayarında bir eser meydana getirmesini önlemiştir. Biz, bu yazının ekinde, Schweigger’in İstanbul hakkında yazdıklarının bir kısmını çevirerek veriyoruz.

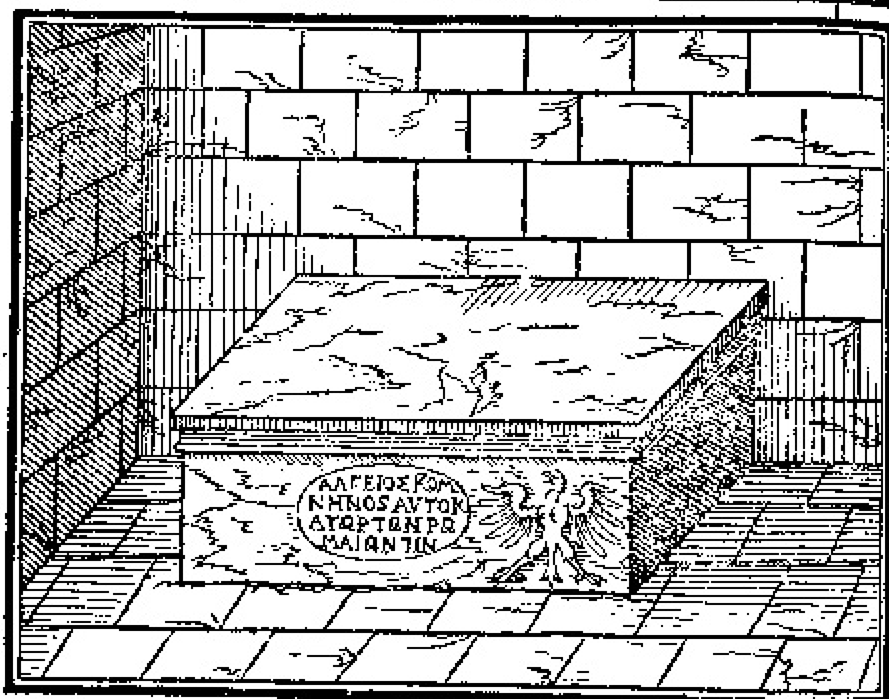
“Çok Karılı Evliliğe Pek Az Rastladım”

Schweigger’in İstanbul’da bulunduğu sıralar, hareketli bir dönemdi. İstanbul’da İspanya, Venedik ve Fransız sefaret heyetlerinin yanı sıra, 1578’den itibaren yepyeni stratejiyle işe girişen İngiliz sefaret heyetleri de faaliyete geçmişti. Avusturya ise normal daimi delegasyonundan başka, yıllık vergileri vermek, kısa süreli mütarekeler yapmak için fevkalâde elçilik heyetleri de gönderiyordu. Schweigger bu karışık atmosferden çok, gördüklerini nakletmekle yetinmiştir. Schweigger’de gördüğü şeylere karşı eleştirel bir bakış olup, zaman zaman kendi çevresi ile karşılaştırmalar yapmaktadır. Bu bakımdan onun İstanbul’da gördüklerini ve yargılarını ele almakta fayda vardır. Bu arada ilginç bir gözlemi de epey uzun boylu durduğu aile hayatı üstüne: “Bunlarda aile hayatı bizden pek farklı değildir. Çok karılı evliliğe pek az rastladım.”

Woher das Sprichwort kompt/wenn einer vnlustig ist/daß man zu jhm sage: Laß dich ein weit mit Fussen tretten.



Der Batstubl inwendig gestalt.



Alexij Comneni Grab.

Schweigger'in seyahatnamesinden: Üstte, bir hamamın iç görünüşü; altta,

Aleksios Komnenos'un mezarı.

İstanbul'da Konutlar

Schweigger bu çevirdiğimiz bölümde şehrin özel ve kamusal binaları üzerinde çok durmaktadır. Seyahatnamenin ilginç bir bölümünü teşkil eden bu tasvir ve görüşler bize 16. yüzyılın Batı Avrupa'sı ile bir karşılaştırma yapma olanağını veriyor. Seyyahımız şehrin evlerinin yapımında kullanılan malzemeden yapı tekniğine ve evlerdeki yaşam tarzına kadar her şeyi eleştiriyor. Konforlu ve geniş kâgir yapılar 16. yüzyıl Avrupa'sında canlı bir ticaret ve manifaktür sayesinde gelişen burjuva sınıfının hayat tarzının ifadesi olmuştu. Sermaye hareketlerinin hızlanması, toplumda yeni sınıfların statü sahibi olma çabası, gösterişçi harcamaları artırmış, tümüyle tüketim normlarını değiştirmişti. Bu, inşaatta da yeni teknikleri ve yeni malzemeyi yaratmıştır. Nitekim Schweigger'in "bizde 200-300 guldene olacak bir ev burada birkaç katına mal oluyor," demesi bundandır. Şehirlerarası ulaşım araçlarında bir değişme olmamıştı ve aynı durum şehir içi ulaşımda da söz konusuydu. İnşaatlar bu nedenle pahalıya çıkıyordu ve daha ucuz malzeme kullanmak gerekiyordu. Schweigger'in bu eleştirileri daha başka seyyahlar tarafından da yinelenmiştir. Özellikle 19. yüzyılda İstanbul'a gelen Moltke, Türklerin özel konutlarını çok tenkid eder.[33] Gerçekte özel konutlar Batı Avrupa'da 14. yüzyılda, Tuna boyu ülkelerinde de 16. yüzyıl ortalarına kadar farklı değildi. Ancak bu devirlerde tarımsal zenginleşme, ticaret ve sermaye birikiminin hızlanmasıyla değişen tüketim normları önce bu alanlarda görülmüştür.

Bu devirde Türk şehirlerinde bu tür sade konut binalarının yaygın olması, yangın ve zelzeleden korunmak ve zenginliği göstermemek içindir.

Büyük servetlerin görülmediği bir yerde ahalinin yangınlarda kül olacak bir evi mütevazı şekilde inşa ettirmesi normaldir. Bundan başka statü sağlamak için gösterişçi tüketim yapmanın akıllıca bir iş olmadığı; servet sahibi olduğunu göstermenin hiçbir yararı bulunmadığı, tersine külfetler yüklediği açıktır. Bu dinî kanaatkârlıkla ilgili değildir. Gerçekte her dinin tüketimi kısıtlayan görüşleri vardır. Bu sermaye hareketinin yoğunluğu, servetlerin dağılımı ve güvencesiyle ilgili bir sorundur.

Nitekim İstanbul, Bizans devrinde de tüm olarak ahşap binalardan oluşuyordu. Bu nedenle bugüne kadar bir-iki saray kalıntısı ve mabedden başka bina kalmamıştır. Ayrıca Nika İsyanı gibi ayaklanmalarda çıkan yangınların çabucak yayılması bunu gösteriyor.[34]

Kamu Binaları

Schweigger, özel konutların bu durumuna karşılık, İstanbul'un kamusal binalarının güzellik ve görkemine değinmektedir. Ona göre bu binalardaki şaşaa ancak riyakârlara ve sahte dindarlık taslayanlara özgüdür; gerçek müminler bu işte gevşek ve ihmalkârdır ve paralarını faydalı işlere yatırırlar. Schweigger böylece kamusal gelirlerin bir merkezde toplanıp kamu binalarına bolca harcandığı toplumsal mekanizmaya bir yeniçağ Avrupalısının anlayışıyla bakar. Bu gibi gösterişçi binalara para yatırmayı ihmal eden hakikî müminler(!) yeni zamanların tüccar toplumlarıdır. Şehir idareleri parayı güzel bir kilise için harcayacağına, yeni bir liman yapmaya veya karayolunun onarımına yahut diğer yatırımlara ayırmayı tercih etmektedir. Yeni çağların parayı para çekmek için harcayan müminleri, kendi kişisel konforunu sağlamak konusunda cömerttirler, bu anlayışı Schweigger'de görüyoruz.

Hem Ev Hem İşyeri

Seyyahın ilgisini çeken bir diğer konu, çocuk okullarının bu işe ayrılan bir binada değil de, mekteb hocasının evinde olmasıdır. Esasen bu durum Türk şehirlerinde sırf okul için değil, vakıf kurumların dışında resmî daireler için de söz konusudur. Mahkeme, kadı'nın evindeydi. Hattâ çeşitli yüksek memurlar belli bir binada değil, kendi evinde çalışırdı. Henüz birtakım ilişkilerin yeterince anonimleşmediği ve yüz yüze ilişkiler olarak devam ettiği, kamu kurumlarının merkantilist bir toplumdaki düzeye ulaşmadığı bir ülkedeki gelenek ve kurumlar, merkantilist Avrupalı için kuşkusuz ilginç görünümde olacaktı.

Bedesten'den hayranlıkla bahseden Schweigger, burada da farkında olmadan ilginç bir karşılaştırma yapıyor. Burada satılan ve işlenen şeylere hayran kalıyor ve elişçiliğinin çok ince olduğundan, kumaşların Avrupa'daki gibi düz renklerde olmayıp çeşitli renk ve desenlerden oluştuğundan, deri ve diğer eşyanın da böyle olduğundan söz ediyor. Manifaktür tipi üretim, Avrupa ürünlerinde bu tür ince işçiliği yok etmişti.

Daha ucuz, düşük kaliteli ve her türlü elişçiliğini asgarîye indiren bir üretimle, lonca üretiminin farkı burada ortaya çıkar. Bir Batı Avrupa kentinde çarşı, bu devirde pahalı olmayan fakat bol malın bulunduğu yerdir. Onun için Bedesten'in seyyaha bir prenslik kadar zengin görünmesi mübalâğa değildir. Bedesten gerçekten lüks mallara yönelik ticaretin görülebileceği yerdi. Nitekim orta çağlarda kumaş boyama zanaatının çok gelişmesi, el dokuması kumaşların eskimemesinden ileri gelen bir gereksinimi karşılamak içindi.

Hanlardan ve yol üstü konaklama tesislerinden de söz eden Schweigger, bize yeni bir bilgi vermiyor, bu konular sadece onun kendisi için ilginçtir. Uzun mesafe ticaretinin at ve araba teknolojisine ve dolayısıyla lüks emtiadan daha zarurî ve çeşitli ucuz mamulâta çevrildiği, yolların düzeldiği ve yol üstü konaklama tesislerinin gelişip her türlü hizmet arzının arttığı merkantilist Avrupa'da böyle bedava vakıf-hanlar ve kervansaraylar görülmezdi.

19. Asırdan Zamanımıza Hindistan Üzerine

Türk Seyahatnameleri [*8]

Seyahatnameler kuşkusuz, kültür tarihi, sosyal tarih ve tarihî coğrafya açısından önemli kaynaklardır. Ancak kaynakların kullanımı; araştırıcıya zengin malzeme ve yeni bir bakış açısı kazandırdığı ölçüde, yanıltıcı da olabilir. Metinlerin yorumunda; maddî verilerin başka kaynaklarla kontrolü kadar, seyahatname yazarının mensub olduğu kültürel çevre ve zamanının da iyi bilinmesi gerekir. Kısacası seyahatnamenin kendisi gibi, yazarının da incelenmesi gereklidir ve bu sonuncu ameliye aslında bize yeni tarihî bilgiler ve hattâ bir araştırma alanı açacak kadar da önemlidir.

15-16. yüzyıl Alman seyahatnamelerini ele alacak olursak; Dernschwam, Schiltberger ve Schweigger'den Bizans ve Osmanlı Anadolu'sunu öğreniyoruz. Pero Tafur, Clavijo, Bertrandon de la Brocquiere, Gerlach gibileriyle liste uzayabilir. Bunlar bugüne kadar ön plânda Osmanlı tarihi için birtakım verileri içeren değerli kaynaklar sayılmaktadır. Aslında bu seyahatnameler, Osmanistlerin kendi sahaları için başvuracağı veriler olmak dışında, Germanistlik ve umum Avrupa edebiyatı ve tarihi açısından da değerlendirilmelidir. Burada sözü geçen seyahatname metinlerinin dil özelliklerinden bahsetmiyoruz sadece... Ön plânda başka kültür çevresine (Germanische Kulturwelt) mensub uzmanların da, bu çevrenin adamını değerlendirirken başvuracağı kaynaklardır. Dolayısıyla sözü geçen seyahatnameler, ayrı bir boyutta ele alınarak, yeni zaman Alman'ının ve Avrupalısının portresini çizmeye yardımcı kaynaklar olarak da değerlendirilmelidir. Yeni zaman Avrupalısının düşünce yapısını dünya görüşünü (Weltanschauung) anlamamıza yardımcı olacak kaynaklardır.

Bir başka yazıda böyle bir deneme yapmağa kalkışmıştık.[35] Şüphesiz Şarklıların Garb hakkında kaleme aldıkları seyahatnameler; ta İbn-i Fadlan'dan Evliya Çelebi ve 18. yüzyıl Osmanlı seyahatnameleri ve dönemin İranlı seyyahları ve nihayet 19. asrın Tahtawi'si gibi Mısırlı yazarların seyahatnameleri Avrupa'nın başka boyutlardan gözlenmesi için ilginçtir. Bu tür edebiyata Avrupa'da son zamanlarda ilgi müthiş artmıştır ve Avrupa dillerine yapılan çeviriler bu ilgiyi göstermektedir. Kuşkusuz bu eserlerin sahiblerinin dünya görüşünü de onların Avrupa'yı

değerlendirmeleri sayesinde biraz anlayabiliyor ve bu asırlardaki Şark adamının kültürel-sosyal portresini daha iyi çizebiliyoruz.

Bu defa daha başka bir alanın, 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı-Türk aydınının benzer malzeme ile Weltanschauung'unu ve düşünce yapısını, özlemlerini tesbit etmeye çalışacağız. Seçimimizin bu zaman kesitini kapsamasının nedeni vardır. Bu sadece seyahatname malzemesi ile ilgili değildir. Evliya Çelebi, Eremya Çelebi gibi klasik devir Osmanlılarının seyahatname türü eserleri dışında bu dönem seyahatnamelerine el atmamızın nedeni açıktır. Bu dönemin insanı, değişen bir kültürel çevreye mensubdur ve değişmenin bilincine ulaşmıştır. Bu kültürel değişimi onun başka toplumlara, özellikle Şark'a bakışında ilginç boyutlarla gözlemek mümkündür. Yoksa sözünü ettiğimiz seyahatnamelerin tümünün tarihî coğrafya açısından değerli veriler içerdiğini ifade etmek mümkün değildir. Osmanlı aydını 19. yüzyıl sonunda Batı ile diyaloga giren bir tiptir; bunu ifade etmese bile bu gerçeğin içindedir. Dolayısıyla 19. yüzyılın münevverini mektubları (gezi mektubları) ve seyahat notlarından incelemek gerekir. Özellikle Şark, bu aydınların dünyasında nasıl bir etki yapmıştır ve Şark seyahatlerini niçin kaleme alıp yayımlamak ihtiyacını duymuşlardır? Bunların cevabı son devir Osmanlı münevverinin portresini çizmemize de yardımcı olacaktır. Bu nedenle Direktör Âlî Bey'in, Ahmed Hamdi Efendi'nin ve Falih Rıfkı'nın (Atay) kat ettikleri benzer güzergâhı, Arabistan ve Hindistan seyahatnamelerini ele almak istiyoruz.

Âlî Bey Trabzon eski valisi ve Düyun-ı Umumîye direktörlerindendir. Edebiyatımızdaki özgün yerini "Direktör Âlî Bey" adıyla almıştır. Bağdad üzerinden Hindistan'a yaptığı seyahat (H. 1300-1304) 1884-88 yılları arasındadır ve bu uzun iş seyahati sonucunda seyahat notlarını (H. 1314) 1898'de bastırmıştır.[36] Seyahat tarîki şöyledir: Midilli, Ayvalık, İzmir, Mersin, İskenderun. İlk defa İskenderun hakkındaki anılarını zikre değer biçimde nakle başlar. Aslında notlar kısadır. Burada yanındaki Mösyö Rot'un deveye nasıl binip düştüğünü anlatır. Bu ilginç(!) olaydan sonra "memlekette gezecek ve görecek şey olmadığından yemeğe gittik," diye İskenderun gezi notlarını bitirir (s. 6). Haleb şehri için bu ilgisizlik daha çarpıcı boyuttadır; "Nüfusu 120.000 kadardır, haneler taş olup, sokaklar dardır," der. Verdiği bilgilerin ilk andaki gözlemler ve ziyaret edilen vali veya diğer yöneticilerden elde edilen cinsten olduğu görülmektedir. O yıllarda bu şehirde sürgün olarak bulunan genç Ali Kemal'in çizdiği

manzara ve renkli anlatım ve malûmatla karşılaştırılamayacak[37] bir anlatımdan söz edebiliriz. Âlî Bey devam ediyor: "Vali sokaklara kaldırım yaptırmış..." Benzer şekilde yazar; Kilis, Anteb ve Birecik'i geçiştiriyor ve Diyarbakır'a geçiyor. Diyarbakır'da Tanzimat, döneminin Viyana tipi şehirciliğini taklid eden başarısız imar girişimlerinden birini naklediyor: "Vali İsmail Hakkı Paşa surların dışında bir konak yaptırmış, fakat şehir umulduğu gibi buraya doğru gelişmemiş ve sonunda yeni konak terk edilerek tekrar surların içinde eski konağa dönülmüş." Ardından Musul'a geçiyor ve bu şehirde Vali Namık Paşa'nın yaptırdığı köprüden söz ediyor. "Şehirdeki ünlü kükürtlü hamamlara etraftan hastalar geliyor. Ancak, ibtidaî tesis bile yoktur," diyor. Kısacası han ve lokanta olmamasından şikâyet ediyor. Görüldüğü gibi Avrupaî anlamda imar ve tarz-ı hayatın özlemi çekilmekte ve her yer ilk anda yazar tarafından bu açıdan değerlendirilmektedir.

Âlî Bey'in modern ürbanizm konusundaki bu hassasiyetini en belirgin bir biçimde Bağdad şehrine ilişkin notlarında görürüz. Bağdad'ı aslında uzun uzadıya anlatmaktadır. Bağdad surlarının gelişmeye mani görüldüğü için yıkıldığından söz ederek; şehirde yapılan hastane, sanayi okulu, kurulan nehir vapur kumpanyasından ve şehrin yakınındaki yerleşme merkezi Kazimiye ile şehir arasında inşa edilen tramvay hattından söz eder, ancak bir ufak sansür uygulamasıyla; her yerde her şeyi yaptıran valilerden söz eden Âlî Bey, burada Bağdad'ın bu imar döneminin başlatıcısı Midhat Paşa'dan ve onun valiliğinden hiç söz etmez.[38] Tanzimat aydınının eski dokudaki Osmanlı şehirlerinden bugünkülerin aksine pek hazzetmediğini görüyoruz. 19. yüzyıl ve 20 yüzyıl başlarındaki aydınlar ahşap, geleneksel yapılardan, dar sokaklı kentlerden bunalıyordu. Akçuraoğlu Yusuf, Rusya-Kazan'dan İstanbul'a dönerken; İstanbul'un ahşap manzarasına bakıp onu Kazan'ın mermer binalarıyla mukayese edip, tenkidden geri kalmaz.[39] Bu dönemin İstanbul'u ziyaret eden Avrupalısı Edmondo de Amicis ise; İstanbul'un yeşil ve ahşaptan oluşan güzelliğinin, yakında endüstri medeniyeti tarafından tahrib edileceğini âdeta ıstırabla yazar[40] . Âlî Bey'in Bağdad'la ilgili notlarının ilginç bir bölümü ise, tıpkı İstanbul'a gelen Avrupalı seyyahlarınkini andırır: Bağdad'ın köpekleri üzerine uzun uzadıya ilginç gözlemlerini aktarır. İstanbul'daki köpek sürülerinin yiyecek için kavga ettikleri biliniyor, ama Bağdad'dakiler su birikintisi için kavga ederlermiş. Bağdad'ın sokakları dar, kaldırımsız ve kanalizasyon yoktur.

Surların yıkılmasının bir işe yaramadığından söz eder. Şehirde araba yoktur, nakliyat eşekle yapılır. Şehirde kanalizasyon yoktur; sadece çukurlar yağmursuyu biriksin diye çabucak dolduğundan etrafı sular basar. Âlî Bey'in modern ürbanizmi özleyen gözlem ve değerlendirmelerine, seyahatnamesinin her bölümünde rastlanmaktadır.

Bir bakıma Osmanlı 19. yüzyılda idare ettiği geniş ülkeyi henüz öğrenmektedir. Seyahatnamelerin naif gözlem ve değerlendirmeleri bunun için şaşırtıcı olmamalıdır. 1849'da Bâbıâli'ye verilen bir rapor: Yemen'de bulunan kat' adlı bir yaprağın çiğnendiğinden söz ediyor. Yemen'in günlük âdetleri ve en çok tanınan bitki ve ürünlerini Osmanlı 19. yüzyılda öğrenmektedir.[41] Yemen üzerinde bu tip bilgileri içeren bir yazma eser de aynı yıllara aittir ve Klaus Kreiser tarafından bir tanıtımı yapılmıştır. Mustafa Hamî'nin, Sevkü'l-askerü'l-cedîd der ahd-i Sultan Mecîd adlı yazma eseri; Yemenin evleri, yaşayışı ve bitkileri hakkında kısa bir malûmat vermektedir.[42]

19. yüzyıl ikinci yarısındaki Hind ve Arabistan seyahatnamelerinden biri de Ahmed Hamdi Efendi'nin Hindistan ve Sevad-ı Afganistan Seyahatnamesi adlı kitabıdır.[43] Ahmed Hamdi Efendi, II Abdülhamid devri din adamlarındandır. 1877 Ağustos'unda bir dinî görevle gittiği Hindistan'da sonradan Peşaver konsolosluğu da yapmıştı. Onun da kaleme aldığı notlarda, şehircilik konusuna değinmeden yapamadığını görürüz. Kentlerin iskele ve limanı, fabrikalar, büyük binalar ve mahalle düzeni Ahmed Hamdi Efendi'yi her Tanzimat aydını gibi yakından ilgilendirir. Fakat, ürbanizm merakı dışında Ahmed Hamdi Efendi'yi Hind'de asıl dinler çok ilgilendirmektedir. Onun ilginç tarafı budur ve her dinin âdetleri ve inanç düzeni ile Hind'deyken yakından ilgilenip notlar aldığı görülmektedir.

Ahmed Hamdi'nin kitabı 293 sahifedir. Seyahat tarîkini gösteren haritadan onun bütün Hind kıtasını kat ettiğini anlıyoruz. Bu seyahat güzergâhındaki önemli şehirleri de tasvir etmiştir. Yer yer Hind'in bu şehirlerine özellikle Hind-Müslüman mimarisine ait gravürler, kitabı süslemektedirler. Kitabın başında: Urdu, Guceratî, Sanskrit ve İngiliz alfabesine ait karşılaştırmalı bir levha da yer alıyor. Bombay'dan başlayan gezi: Puna, Ecmir, Ember Kalesi, Allahabad ve Benares'le devam ediyor. Benares'teki mabedleri, Hindli hacıların ibadetini canlı bir biçimde

anlatıyor. Hindu dinini mutaassıb Müslüman din adamının bakışıyla değil, merakla öğrenen bir ziyaretçinin kalemiyle nakle çalışır. Bundan sonra Kalküta'ya geçer, İngiliz Hindistan'ının bu merkezi; bir buçuk milyon nüfuslu, beyaz ve siyah diye adlandırılan iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm güzel, muntazam Yunan sitilinde binalardan oluşurken; ikinci bölüm çirkin ve düzensizdir. Güzel malikâneler, fabrika ve matbaalardan sonra, karanlık, çamurlu sokaklar ve sazdan kulübeler doludur. Ahmed Hamdi Efendi Kalküta'nın sosyal durumu ve Avrupalıların ve zenginlerin günlük yaşayışına da değiniyor. Buranın eski zadegânı mahvolmuştur. Yerlerini yeni adamlar almıştır. Aşağı tabaka ise ahmak ve cahil bir taassubla yaşar (s. 66). Mukaddes Ganj nehrine atılan cesetler veya artıkları Avrupalıları rahatsız eden bir manzara yarattığından, belediye bunları toplatıp yaktırıyormuş.

Seyahatnamenin en uzun bölümü Delhi'ye aittir (s. 90-110). Yazarın Babürîler devri olarak bildiğimiz, Müslüman hâkimiyeti devrinin tarihi, mimarisi, gelenekleri hakkında edindiği bilgileri bazen yorumlarla verdiğini görüyoruz. Sonra Madras'tan, Keşmir ve Siyalkut'a çıkılıyor. Yazarın Kuzeybatı Hindistan ve Müslüman bölgeler üzerinde kaleme aldığı notlar bu dönem için ilginçtir. Kuzeyde Belucistan kıtası (s. 228) Peşaver ve sonra Hayber geçidinden geçerek girdiği Afganistan; bizce halen değerini koruyan önemli bir bölümdür. Bir an önce yeni harflere çevrilmesi dileğiyle konumuz dışında bırakıyoruz. Kabil, Kardehar ve Herat gibi şehirler ve umumen bu bölgenin 19. yüzyılın 1870'li yıllarındaki durumu üzerinde yazılanlar arasında, ayrı bir gözlem ve bakış açısına sahib notlardır.

Ahmed Hamdi Efendi'nin seyahatnamesinde siyasî bir misyonun izlerine de rastlanıyor. Bombay'dan başlayarak; Hind Müslümanlarının kendisine yaptığı tezahürattan padişaha edilen dualardan söz eder ve Müslümanların padişahına Mecusîlerin dahi çok itibar ettiğini, muhtelif olay ve karşılaşmaları naklederken belirtir. Bombay'da bu tezahürattan çekinen İngiliz yöneticiler bir an önce şehirden ayrılması için kendisini harekete zorlar ve refakat ederler. Seyahatnamede meselâ Mecusîlerin inançları, ölü gömme (daha doğrusu ölüyü bu yüksek kulede bırakıp akbabalara parçalatmaları) gibi âdetlerden uzun uzadıya söz eder. Belirttiğimiz gibi, efendi, muhtelif din ve cemaatlerin inanç ve âdetlerine meraklıdır ve onları gözleyip kaydetmiştir. Kendisi de; "kitablardan öğrendiğimiz eski Babil şehrinin dahi renk renk cemaatlerden oluşan Hindistan'la mukayese

edilemeyeceği" kanaatindedir. Burada Direktör Âlî Bey'in Hindistan seyahatnamesine dönelim ve verdiği bilgileri tahlil etmeye devam edelim.

Âlî Bey Hindistan kıtasına Karaçi'de çıkar. Karaçi'de; şehrin büyüklüğünden, iskele ile şehir arasındaki muntazam yol ve binalardan ve sonra bahçeli villalardan söz eder. İskeledeki vapurlar ve onlardan etrafa saçılan elektrik ışıklarını hayranlıkla betimler. Bombay için söyledikleri de Ahmed Hamdi Efendi'ninkini andırır. Nüfus 800.000'dir ve genelde İslâm, Parsî, Hindli, Portekizli unsurundan oluşur. Âlî Bey, Müslümanların kıyafetlerinden söz ediyor ve tabii hemen en ilginç görünen olaya, Parsîlerin cenaze törenine geçiyor. Bununla birlikte onların en Avrupaî görünüşlü, müreffeh ve işadamı topluluğu olduğunu ilâve ediyor. Âlî Bey Hind'deki sefaletten uzun boylu söz etmez. Hind hakkında önbilgileri yoktur. Âlî Bey meselâ kast sisteminden de pek söz etmez. Şehir ulaşımında tahtırevan kullanıldığından, tabii yeni kurulan mahallerdeki geniş caddeler ve büyük binalardan söz eder. Hattâ oteller ve bazı binalar Avrupa'daki kadar büyük ve daha da hoştur. Derken çarşıdaki meyvelerden, muz çeşitlerinden ve Ahmed Hamdi Efendi gibi şehirdeki Victoria Garden denen hayvanat bahçesinden söz eder. Oradan fabrikalara geçer. Bağdad'dan gelen David Sason'un kurduğu ipekli dokuma fabrikasından, Bombay'daki taş binalardan, tiyatro ve açık hava tiyatrosundan hayranlıkla söz edip tiyatro sanatına da değinir. Âlî Bey'in tiyatro yazarlığı bu konuya biraz ilgisini çekmiştir. Bu tiyatroda Parsî dilinde millî oyunlar oynanırmış, mamafih musikîleri Türkistan ve İran makamatındaymış. Askerî musikî de varmış. Âlî Bey, Bombay'ın umumhaneler mahallesini de arada betimler.

Âlî Bey; Hind'i o çağın Avrupalıları gibi sefaleti vurgulayarak mı anlatır? Hayır, hattâ bu bahis yoktur. Bir Osmanlı olarak Hind Müslümanlarının durumundan, politik, içtimaî kültürel sorunlarından mı söz eder? Hayır... Britanya kolonyalizmi hakkında olumlu veya olumsuz değerlendirme ve gözlemler ileri sürer mi? Hayır. Hindistan hakkında fikri olmayan Direktör Âlî Bey, okuyunca onun Berlin'e, Londra'ya benzer bir Bombay'dan söz ettiğini bile sanabilir. Şehirdeki urbanizm, geniş cadde ve binalar onu büyülemiştir. Tanzimat aydını kadar kentlerin modern altyapısına veya fizik dokusuna eğilen bir başka göz tasavvur etmek güçtür. Türk aydını kendi dünya görüşü açısından Şark'a bakmaya devam eder.

Falih Rıfkı (Atay) ile Direktör Âlî Bey'in arasında nesil farkı vardır. Hindistan ve Mezopotamya seyahatleri de aşağı yukarı yarım yüzyıl farklıdır. Son Osmanlı nesline ve Cumhuriyet'in ilk kuşağına mensub Falih Rıfkı'nın Zeytindağı eseri; imparatorluğun Şark'taki yıkımının realist ve renkli bir destanıdır. Son Osmanlı aydın kuşağı, Falih Rıfkı'nın deyimiyle "imparatorluğun çocuğu", ülkenin bu geniş bölümünü harb içinde ve yıkım anında görmektedir. Onu artık Arabların toprakları olarak görür. Falih Rıfkı'nın Hind Seyahatnamesi ise Zeytindağı ile üslûb benzerliği dışında hiçbir alanda mukayese edilemez. Hind adlı kitabından Hindistan'ı değil, fakat Cumhuriyet aydınının Hind'e nasıl baktığını öğrenmemiz mümkündür ki, eserin önemli yanı budur.[44] Yazar Arabistan'a imparatorluğun çocuğu olarak bakmıştı. Aynı toprakları bu yolculukta 25 sene sonra tekrar betimliyor ve ardından Hind'e laik cumhuriyet rejiminin gazetecisi ve aydını olarak bakıyor.

Hind Müslümanlarının durumunu İslâmiyet'le açıklıyor. Reformcu zümrelerde İslâm'a karşı laik bir dünya görüşünü benimseme eğilimi görüyor. Moğol devri de denen Babürîler devri eserleri üzerinde ulusalcı bir tarih ve dünya görüşüyle değerlendirmelerini yapıyor. Falih Rıfkı, Britanya kolonyalizmini olumsuz bir biçimde değerlendirmez: tersine olumlu katkılarından söz eder. Zaten Kemalist bir devrim geçirmeyen Hind kıtasını böyle bir yönetime mahkûm görmektedir. Yer yer, şahidi olduğu olayları, yaptığı mülâkat ve konuşmaları bu çerçevede değerlendirmektedir. Falih Rıfkı dünyayı ve Hind'i yeni bir yoruma tabi tutmak ve yeni bilgiler vermek, bu yorumu güçlendirmek eğilimindedir. Hattâ yazar dünyayı yeniden yorumlayan bir yeni Türk intibaını, kendi kişiliğinde göstermek ve vurgulamak gayretindedir. Âlî Bey'le, Falih Rıfkı'nın Hind'e bakışındaki farklılık ve yöntem ve kullandıkları malzeme; bu nedenle sadece aradaki elli yılla açıklanacak gibi değildir. Falih Rıfkı'nın seyahatnamesinde; 20. yüzyıl Türk aydınının geçirdiği kültürel değişim ve kendini böyle bir değişime bilinçli olarak zorlamanın getirdiği yorum ve bakış açısını görürüz.

Falih Rıfkı demiryoluyla Mezopotamya'ya geçiyor ve gezisine oradan başlıyor. Musul, Bağdad ve Dubai'yi anlatıyor. Dubai o tarihte sefil, ihmal edilen bir bölgedir. Çarşıların perişanlığı canlı bir betimlemeyle veriliyor. Ama Dubai'de bile olan otel, Anadolu kasabalarında henüz yoktur. Fars

körfezine geçiyor. “Osmanlı, tarihte Fars körfezinin kıymetini anlayamamıştır,” diyor.

Hindistan’da gezi programlarında; mekteb, hastane gibi yerler eski eserlerden önce gelmektedir. Bu programını vurgular ve kendisinin eski eser merakını; “biz ise dünden beri Pierre Loti’leriz” diye hicveder. (s. 109) Babüroğulları tarihine değinir; “Babüroğulları da Osmanoğulları gibidir. Babalar yavrularını, yavrular babalarını veya birbirlerini boğarak, keserek, hapsederek, taht keyfi sürmek istediler,” der. Evrenkzayb’in büyük kardeşi Dara’yı tatura (çıldırtarak öldürme) cezasıyla yok ettiğini nakleder. Hind’de kast sisteminden söz eder ve bunu değiştirmek için bir Atatürk lâzımdır, der (s. 169). Falih Rıfkı’nın bir farklı yönü vardır. Modern bir seyyah gibi, gitmeden ülkenin sanat ve mimarisi üzerinde bir okuma yapmıştır. Hindistan Türk sanatı üzerindeki gözlem ve mukayeselerini, Osmanlı sanatı ile olan bağları ortaya koyuşunu ilgiyle ve onaylamadan izlememek mümkün değildir (s.116). Burada İngiliz yönetiminin bir olumlu yanını belirtir. Lord Curzon genel valiyken, Türk eserlerini onarmış ve yıkımdan kurtarmıştır. Üstelik bunları ziyaret edecekleri düşünerek, bir turizm endüstrisi de geliştirmiştir. Bu, 19. yüzyıl Türk aydınında ortak bir kanaat olmalı. İsmail Gaspirinski de Orta Asya’daki eski eserleri koruyorlar diye, Rus Genel Valisi Rustowçik’i Tercüman gazetesinde methetmişti.[45] Atay yeni Türkiye için, tarihî çevre korumasını ve turizmi önermektedir; “Henüz el sürmediğimiz en büyük millî endüstri budur. Henüz kazma dokundurmadığımız, en büyük madenlerden biri budur,” deyimini kullanır (s. 132). Babürîler devri için; “Urdu dili ve Farsçanın hâkimiyeti demektir, ama Türk devridir. Nasıl bir İngiliz Hindistan varsa, bir de Türk Hindistan vardır, bu dönemi araştırmalıyız,” der.

Kentlerdeki sefalete bir nebze değindikten sonra Şark ve Garb arasında bir diyalog kurar. Gandhi’nin yönetimine karşıdır: “İşletici ve iradelendirici bir hayat dini, bu memleketlerde bir gün havayı tazeleyecek mi? Bütün bu tanrıların üstünde bir gün, akıl putu, Şark ile Garb arasındaki farkın karanlığını kovarak, Hind insanlığına yeni bir ruh, yeni bir karakter verecek midir? Uzun sakallı filozofla, kuşam kuşam sarıklı hocanın yerini, Garb terbiyecisi ta köylere kadar alacak mıdır?” Bu sorularının cevabını gene bir genç aydınla olan mülâkatıyla veriyor. Genç aydın ona demiş ki: “Eğer buralarda size Kemalizm reformlarının aleyhinde söylerlerse, gençliğin onlardan olmadığını hatırlayınız. Hind dilleri Latin harfleri ile yazılmaz

diyenlere inanmayınız. Hindistan'da ümmîliğin sebebi şimdi kullandığımız uzun ve karışık alfabedir." (s. 237) Görüldüğü gibi Falih Rıfkı da Hind'in kendisinden çok, Kemalist devrimin Hind'deki etkilerini araştırma ve onaya koyma eğilimindedir.

Dönüş yolu, yirmi beş yıl önce terk ettiği imparatorluk topraklarının hâlihazır durumunu betimlemeye neden olur. Yafa, Tel-Aviv: yeşillenmiş bir Türk Akdeniz'inin gelecekteki mamur hâlini orada tattığını söyler. Beyrut'taki değişiklikler için aynı kanıda değildir. "Bizim İzmir'de yaptıklarımızın yanında sönük kalır," cümlesiyle gördüğü değişikliği özetler, (s. 281) Suriye'ye geçilir. Trabluşşam yolunda Cunya'da filozof Rıza Tevfik'i ziyaret ederler. "Cunya biz 25 yıl evvel buradayken vatandı. Şimdi Rıza Tevfik için gurbettir," der. Bu onun affı için de bir mesaj sayılmalıdır. Hind Türklerin Hindistan seyahatnameleri içinde en çok okunanı ve sevilenidir. Hattâ bu, Yusuf Hikmet Bayur'un yarı amatör yöntemle kaleme aldığı Hindistan Tarihi adlı hacimli esere rağmen, bir dönem için Türk aydınının Hind ülkesini öğrendiği sadece bir seyahatname değil, aynı zamanda Hind coğrafyası ve tarihine giriş denilebilecek bir el kitabı olarak kalmıştır. Fakat şunu ilâve etmeliyiz. Okuyucu aynı dönemde İngiltere'de Halide Edip (Adıvar) Hanım'ın kaleme aldığı, çokça okunan ve Hind kıtasında da yankılar uyandıran Inside India adlı eseriyle bu seyahatnameyi karşılaştırmalıdır.[46] Herhalde Hind hakkında Türk aydınının 1930'lardaki tefekkürü üzerinde hüküm vermek böylece mümkün olabilir. Kuşkusuz bugün için 1930'ların ötesinde yorumlar getirdiğimizi söylemek de mümkün değildir.

Avrupalı Seyahatnamelerinde Türkiye ve Türkler[*9]

Şark ülkeleri üzerine yazılan Batılı seyahatnameler, bir tarih vermek gerekirse Haçlı Seferleri sonrasına rastlar ve kuşkusuz mahiyetçe antik dönemin ve ortaçağların seyahatnamelerine göre çok farklıdırlar. Fakat yeniçağ Avrupalılarının seyahatnameleri, dünya seyahatname literatürü içinde kalabalık bir miktara ulaşmış olup, tarihçilik için vazgeçilmez kaynaklardandır. Tarihçiliğin babası Herodot aslında bir seyyahtır. Ortaçağların Arab İbn-i Fadlan ve İbn-i Batuta gibi seyyahlarının seyahatnameleri geniş bilgi verir. Ama asıl Mesudî ve İdrisî gibi Arab coğrafyacıların eserleri nitelik yönünden günden güne yapılan araştırmalarla şaşırtıcı derecede ilginç bilgiler elde edilen kaynaklardır. Ortaçağlar ve yeniçağların Batı Avrupalı seyahatnamelerinin Şark üzerine bilgi verdikleri kadar, asıl ilginci Batılı insanın dünya görüşünü ve mantalitesini yansıtan kaynakları olmalarıdır.

Demek ki bu kaynaklar özellikle 13. yüzyıldan beri, Doğu insanının içinde bulunduğu ve bize, kendisinin yazılı olarak tasvir etmesi için bir neden olmayan günlük yaşam ve âdetlerin, yabancılar tarafından tasvirini verir. Bu özellik, Batı ülkeleri hakkındaki Doğulu seyahatnameler için de geçerli bir özelliktir. Nitekim 17. yüzyılın ünlü Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi’nin Orta Avrupa hakkındaki gözlemleri ve 18. yüzyıl Osmanlı elçilerinin Fransa, Almanya, Avusturya ülkeleri hakkındaki sefaretnameleri, şimdi Batı tarihçiliği için önem arz eden kaynaklar hâline gelmiştir. Kuşkusuz bu sonuncular içtimaî ve kültürel tarih kaynağı olarak belki Avrupa tarihçiliğine yeni bilgi getirmez, ama o cemiyetin görünümünün yabancı bir mantalite tarafından değerlendirilmiş olması ilginçtir. Bunlarla biz aslında 18. yüzyıl insanının dünya görüşünün esaslarını ve dış dünyaya bakışındaki boyutu ve değişmeleri de öğrenmekteyiz. Bunun gibi Batı Avrupalı seyahatnamelerde de 15.-17. ve 18.-19. yüzyıl dönemlerinde Şark için yazılanlar bize hem bazı alanlarda değerli maddî bilgiler vermekte, fakat asıl ve ikinci bir boyut olarak Oksident (Batı) adamının bu dönem zarfında geçirdiği dünya görüşü (Weltanschauung) ve mantalite değişikliğini yansıtmaktadır. Şu halde Şark üzerine Avrupalı seyahatnameler bu anlamda Batılının dünya görüşünün tarihinin anlaşılması

için dahi birinci derecede önemli kaynaklardır. Avrupa insanının dünya görüşü ve mensubu olduğu kültürel çevrenin (Kulturkreis) anlaşılması bakımından bu belgeler bizim için önemlidir; çünkü örneklerinden göreceğimiz üzere Batı adamının Şark'a bakışı ve mantalitesi 15.-16. yüzyılda farklıdır. 17.-18. yüzyılda ise değişen bir zihniyet ve Avrupa-merkezcilik göze çarpmaktadır. 19. yüzyılda ise artık daha farklı bir Avrupa egzotizmi göze çarpmaktadır. Bu yüzyılın seyahatname kalabalığı ise binlerle ifade edilir ve sistematik bir yönden tasnife tabi tutularak değerlendirilmesi de o açıdan güçtür. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun Şark ve Garb eyaletlerinin ayrı dinler ve ayrı etnik unsurları barındırdığını düşünürsek, bu işlemin müstakil bir ilmî çalışma sahası olarak ele alınması kaçınılmazdır. Oysa bu alana, henüz el atılmaktadır.

15. ve 16. yüzyılda Anadolu'dan geçen Avrupalı seyyahların notlarına baktığımızda; bu bir yüzyıllık süre içinde Avrupa insanının tavrında ve bakışında bir değişiklik geçirdiğini görürüz. 15. yüzyılda Anadolu ve Bizans başkenti Konstantinopolis'ten geçen Bertrandon de la Broquire'ın gözlemleri sadece bir Batı Avrupalının Doğu'daki gözlemleridir.[47] İspanyol Clavijo ve hattâ Alman Schiltberger de öyledir. Bölge hakkında kendi gözlemlerine dayanan bilgiler aktarırlar. Toplumları gözleyişlerindeki değer yargıları bir ölçüde Batı Hıristiyan âleminin gözlemidir. Ama henüz bu toplumların kültürel dokusunu kendi kültürel dünyalarına göre yargılamaları söz konusu değildir. 16. yüzyılda durum biraz değişir. Bu dönemin Batı Avrupalısı artık yeni bir dünya görüşünün Protestan inanışın ve Protestan bir hayat tarzının mensubudur. Hattâ dini Protestan olmasa bile, tarz-ı hayatı, düşünüşü, kamu hayatının düzenlenişine ilişkin prensipleri bu kalıplar içindedir. Şark artık sadece Müslüman dünya olarak görülmez. Şarklıların hayatı ve kültürü yargılanmaya başlanır. Çoğunlukla Şark'ın Hıristiyanları da bu Batılı Hıristiyanların dilinden kurtulamaz. Batı Avrupa artık dünyaya kendine özgü değer yargılarıyla bakmaya başlamıştır. Bu 16. yüzyılda henüz safdil ve bazen sevimli kalıplarla ortaya konan, ama daha sonraki yüzyıllarda ise yeni kavramlarla ve sistematik bir yöntem ve üslûbla yerini değiştirecek bir tarzdır.

Bugün için Türkiye'yi anlatan ve matbaanın icadıyla ortaya çıkan seyahatnamelerden ilki Schiltberger'inkidir. Hans Schiltberger 1396 Niğbolu Savaşı'nda Türklere esir düşmüştür. Esareti uzun sürmüş ve seyahatnamenin ilk baskısı 1476'da Augsburg'da çıkmıştır. Eserinde Tatar

lehçesinde bir pater noster duası bile yer alır. Schiltberger'in seyahatnamesi bir gözlemler bütünüdür. Dile merakı ve sayısız örnekler bunu gösterir. 16. yüzyılın ortalarında 1553-55'te ünlü Busbecq ile elçilik heyetinde gelen Hans Dernschwam ise bir iş adamıdır.[48] Anadolu'nun yemeklerini tarif eder. Patlıcan dolmasının nasıl yapıldığını, beğenmediği yoğurdu, Anadolu köylülerinin içtiği tarhana çorbasını anlatır. Ziraat için kullanılan karasabandan söz eder, resmini çizer. Ankara civarında sof üretimi, tiftik yünü eğiren kadınlar hakkında bilgi verir.[49] Burada belki artık Avrupa'ya göre geri kalan bir teknolojiye antropolojik bakış ve hattâ ayrı bir kültür çevresini eleştiri vardır. Bir yüzyıl içerisinde Avrupa'da dış dünyayı küçümseyen, bir Rönesans adamı tipi ortaya çıkmıştır artık. Bazı yerlerdeki antik kalıntılardan da söz eder. Dernschwam'ın seyahatnamesi sadece 16. yüzyıl için bilgi veren bir kaynak değil, Avrupalının Doğu'ya bakışı için de başvurulacak bir metindir. Dernschwam'dan kırk sene sonra Osmanlı ülkesine gelen Salomon Schweigger ise bu Reformasyon devri Avrupalı mantalitesinin ve Türk'e bakışın daha tipik bir temsilcisidir. Schweigger, Schwebenli bir Protestan papazıdır ve elçi Joachim von Sintzendorff'un maiyetinde misyon papazı olarak 1578'de Türkiye'ye gelmiştir.[50] Kendisinin tarih ve coğrafya bilgisi, zanaatlar hakkındaki bilgi birikimi Dernschwam'a göre eksiktir ve eğitim düzeyi de düşüktür. Ama bu özellikteki bir ortalama insanın, her sahifede açığa vurduğu Müslüman dini düşmanlığını belirleyen sloganlar dışında, çevreye bakışı da ilginçtir ve bu görüşler bizim Rönesans Avrupalısını tanımamızı ve onların sadece Doğu'ya değil, dünyaya bakışlarını anlamamıza da yardım eder. Kültür çevresi, ayrılığın en önemli unsurdur. Çünkü örneğin Schweigger'in Müslümanların dini hakkındaki yobazca tenkitleri, 17. yüzyıl ortasında ülkemize gelen Jean Thévenot'da görülmez.[51] O, din hakkında daha meraklı gözlemci ve bir aktarıcıdır. Ama o da mezarlıklar ve Türklerin âdetleri, özellikle cinsel yaşamları üzerinde fantezi ve safdillikten kurtulamaz. Kültürel çevre farkı, insanları soğukkanlı hükümler vermekten alıkoymaktadır.

Örneklerimize Schweigger ile devam edelim. Schweigger'in Türk yaşamına dair görüşlerine İstanbul evlerini tasvir edişiyle başlayalım. Schweigger Türk evlerinin, basit malzemeden ve kötü olarak inşa edildiğini söyler. Hattâ, "paşaların evleri bile bizdeki dilenci kulübeleri gibi görünür," der. Çünkü kaybedecek bir şeyi olmadan harbde canını verecektir. Buna

karşılık cami, medrese, fakirlere aş dağıtılan imaretlerin muhteşem mimarisini övmekle birlikte; “bütün ikiyüzlü dinsizler gibi Tanrı’yı böyle aldatacaklarını sanıyorlar,” der. Burada bir dinsel fanatikten çok, bir Protestan adamın mantalitesinden, bir diğer deyişle yeniçağ adamından söz etmek gerekir. Asıl olan kilisenin değil, antrepo ve ticarethane binalarının, manastırın değil yaşanan evlerin ihtişamlı ve güzel olmasıdır. Türklerin siyasal rejimi hakkında değişmez kanaatini de belirtir. Ayasofya Camii yanında Sultan II. Selim Türbesi’nde onun sandukası yanında beş küçük çocuğu da gömülüdür. Tahta geçen kardeşleri III. Murad tarafından hemen ilk anda katledilmişlerdi. “Vahşet veya trajedi” gibi deyimler kullanıldığını sanmayınız. Yeni zaman Avrupalısının Şark monarşisi hakkındaki görüşünü bir slogan hâlinde tekrarlar: “Gökte nasıl bir güneş varsa, Türklerin de dünyada sadece bir hükümdara tahammülü vardır.” Bu seyahatnamede kaba bir fanatizm yanında bir yeniçağ Avrupalısının sosyo-ekonomik ve siyasal görüşü ağırlık kazanır ve Şark’ın yaşamı ve siyasal düzeni üzerinde 14. ve 15. yüzyıllarda henüz pek rastlamadığımız bazı değişmez görüşlerin, klasifikasyonu görülür. Sonraki dönemlerde de Şark toplumu için her milletten ve her sınıftan Batı Avrupalının görüşleri buna yakındır ve Voltaire’den Montesquie’ye kadar Aydınlanma devri düşünürleri de Osmanlı siyasî rejimi için daha farklı düşünmezler.

Schweigger’in Osmanlı idare düzenini köleliğe dayandıran ve hiyerarşide herkesin birbirinden korkması ve bu nedenle de hayat tehlikesi altında her emri kusursuz olarak yerine getirmeye dayanan tasviri,[52] kuşkusuz daha âkil ve bilgili bir gözlemcininki ile ters düşer. Busbecq, Osmanlı yönetimini kan asaletine değil, becerikliliğe ve kendini yetiştirmeye dayanan bir sistem olarak över. Birincinin kaba gözlemi yaygın taraftar toplamış, ikincininki ise ancak günümüzün soğukkanlı araştırmalarına malzeme olabilmiştir. Buna karşılık Schweigger Türk kadınının durumu ile ilgili olarak çağdaşı ve sonraki yüzyıllardaki birçok seyyahın görüşünü paylaşır; “Cicero Romalıların dünyayı, onları da karılarının idare ettiğini söylemiştir. Aynı şekilde bütün dünyayı dehşete düşüren Türkler de karılarından korkarlar. Kadınlar hepsi bütün gün her yerde gezinir, akşama da kocalarına ancak yemek hazırlarlarsa adama ne mutlu,” der.[53] Bu mizahî anlatımın aksine bir gözlem genellikle Türkiye seyahatnamelerinde yer almaz. 17., 18. ve 19. yüzyıllarda hemen hiçbir seyyah, Türk kadınını kafes ardında kapalı olarak tasvir etmez. Üstelik seyahatnamelerde yer alan çizim ve gravürlere göre,

19. yüzyıla kadar çarşafın da kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Schweigger, buna karşılık, Türklerin imarethanelerini, fakirlere ve yolculara aş dağıtılmasını uzun uzadıya hayranlıkla anlatır. Gene okullardaki eğitimi ve çocuklara dinî metinlerin ezberletilmesini beğenir ve Türklerin Kur'an'ı ezberletmesi gibi bizim kitabımızı da çocuklara ezberletmeliyiz teklifini getirir. Üstelik Türk okullarında çocukların, Almanya'daki gibi çok dövülmediğini, şefkatli davranıldığını,[54] onların da saygılı bir gençlik olarak davrandıklarını ve öyle yetiştirildiklerini söyler. Türk hamamlarına hayrandır ve Türklerin hamamda Avrupa'nın aksine edeble örtünüp, Avrupalıların bu barbarlardan(!) utanma ve edeb öğrenmeleri gerektiğini söyler.[55] Kuşkusuz bütün Avrupalı seyyahlar gibi o da, Osmanlı ordusunun tasvirine uzun pasajlar ayırır. 18. yüzyılın Luigi Ferdinando Marsigli'si bu konuda artık kabaca değil, ilmî gözleme dayanan bir eser dahi vermiştir.[56] 19. yüzyılda ve hattâ geç 18. yüzyılda ise askerî düzen artık normal Avrupalının ilgisini çekmemektedir.

17. yüzyılın Avrupalısı, II. Viyana Kuşatması öncesi ve sonrasındaki uzun harb yıllarında, Türkleri anti propaganda risâle ve el ilanlarından tanır; Türk kan içici, insanları esir eden bir yaratıktır.[57] Harbler boyu kilise ve devletin yaptığı bu propagandanın halk tabakasındaki etkisi bizim sandığımız kadar da derin değildir. Nitekim bir başka yazımızda ele aldığımız[58] 17. yüzyıl ortalarına ait; milletleri özellikleriyle tasvir eden Steiermark bölgesinden bir halk resmi; Türk'ü, "Türk yahut Grek" diye türbanlı kaftanlı bir tip olarak gösterir. Onun dini şeytanîdir, kendisi kurnazdır. "Kan gibi giyinir," haindir, ama çok akıllı ve müşfiktir. Ülkesi çok güzeldir. Tasvir edilen tip, bir kan içici barbar olmaktan çok, korkulacak zekâda rafine bir düşman ve kötü adamdır. Türk yahut Grek, Avrupalı halk adamının daha Balkan halklarını da birbirinden ayırt edemeyeceğini ve Batı Avrupa okumuşunun tersine Hellenophil'likten (Yunan sever) çok uzak olduğunu gösterir. Bu alegorik, mukayeseli milletler tablosunun makbul tipi İspanyol'dur. Ama bu tabloda Hıristiyan olan Macar, İsveçli, Polonez ve Rus gibi millet tipleri "Türk veya Grek" denen tipten çok daha olumsuz, kaba ve cahil yaratıklar olarak tasvir edilirler. Önyargılar ilginçtir ve okumuş sınıfların Şark hakkındaki önyargıları da aslında başka bir sosyal düşünsel kompartımanda oluşan bir zihniyet ve duygular dünyasına dayanır. Unutmayalım ki matbaa, kitabı ticarîleştirdi. Basma kitab yazan, el yazması kitab yazarına bir Evliya

Çelebi, bir Rubrucus veya Schiltberger’e göre piyasanın esiridir. 17-18. yüzyıl ve hele 19. yüzyıl seyahatname yazarı, bir yerde bu önyargılı okuyucunun peşin hükümlerine esirdir. Ya din ya harem ya devlet düzeni konusunda bu okuyucunun hoşuna gidecek bir şeyler uydurur, abartmalarda bulunur. J. Thévenot’nun yaptığını 19. yüzyılın birçok seyahatname yazarında da görürüz.

18. yüzyıl Aydınlanma’sı, Batı Avrupalıya dünyanın bütün diğer bölümlerine durgun medeniyetler ve bu insanlara da gelişmeyen toplum adamı olarak bakma bilincini getirmiştir. Osmanlı Türkiye’si, Fransa’nın aydın çevrelerinde bu kuralın ve durumun bir istisnası olarak telâkki edilmiyordu. Aydınlanma çağının modası olan, bu toplumsal değişme veya durgunluk sorunları felsefî ve sosyolojik plânda Avrupa-merkezci (Eurocentrique) bir görüşle ele alınır. Geri kalan toplumların sempati veya küçümsemeyle değerlendirilmesi bu görüşün ardındadır. 1747’de Mousnier, Fransız Akademisi adına şöyle bir tesbit yapar.[59] “L’Académie des Sciences de Paris constate que L’Europe c’est ce qui a changé et ce qui change par le progrès de nos connaissances. Pour L’Académie toutes les autres parties du monde sont dan l’immobilité.” Yani; “Akademinin değişmiş ve değişmekte olan Avrupa’yı Avrupalının bilgisindeki ilerlemenin bir eseri ve dünyanın diğer bölümlerini de atalet içinde” gördüğü söyleniyordu. Bunun gibi bir gözlem de 17. yüzyılın ünlü seyyahı Chardin tarafından “l’Asie c’est l’immobilisme. L’Europe est au contraire changement perpétuel”, Asya durgunluk, Avrupa ise devamlı değişikliktir, diye tamamlanır.[60] Unutmayalım ki, seyahatname literatürü Doğu-bilim (Orientalistik) araştırmalarının henüz emekleme hâlinde olduğu ve amatörler elinden çıkan bazı tetkikat ve tercümelerin dahi henüz herkesçe pek tanınmadığı, 18. yüzyıl Aydınlanma’sı boyunca, tarih felsefesi veya sosyoloji veya antropolojik düşünce için temel kaynaklardan olmuştur. Bu durum yüzyılın sonunda ve Orientalistik tedkiklerinin gelişmeye başladığı 19. yüzyılda bir nebze değişebilecektir. 18. yüzyıl Aydınlanma’sı, Voltaire’in ortaya attığı bir terimle tarih felsefesi yapıyordu. XIV. Louis Asrı adlı eserinde, dünya tarihini safhalara ayırmış, Fransa’ya ve Avrupa’ya zaman ve mekân içinde en yüksek yeri vermiştir. Bu yanlış disiplin, yani tarih felsefesi, Batılı adam nezdinde Doğu’ya ve bütün dünyaya artık hep yeni bir biçilmiş bakış getirecektir.

19. yüzyılın seyyahı Olivier gibileri, Doğu’yu ve Türkiye’yi, merkezdeki medeniyete ulaşamayan ve ulaşamayacak bir ülke olarak değerlendirir. Bu ülkeler yanlış kültür kalıpları içindedir. D’Amicis gibileri onu egzotik ve böyle kalması gereken pitoresk ülkeler olarak tasvir ederler. Sokaklar, sokak köpekleri, hamallar, kahvehaneler, kayıkçılar çağdaş medeniyetten etkilenmemelidir. Burada, 19. yüzyılın Doğulu aydınlanmacı okumuşları ile Batı zihniyeti bir çekişmeye, çatışma ve yabancılaşmaya girmiştir bile. Değişen Doğu dünyası, artık Avrupalı seyyahın bilgisi ve gözlem gücünü aşmaktadır.

18. Yüzyılda Akdeniz Dünyası ve Genel Çizgileriyle Türkiye[*10]

Çağdaş Türkiye'nin yapısının biçimlendiği son yüzyıllar içinde en çok ihmal edileni 18. yüzyıldır. 18. yüzyıl, Türkiye kadar Akdeniz dünyasındaki çöküntünün de ilginç boyutlara ulaştığı ve bir değişimin başladığı dönemdir. Bu nedenle 18. yüzyılda Akdeniz ekonomisinde ağırlığını duyurmaya başlayan yeni güçleri kısaca gözden geçirerek, ülkemizin girdiği yapısal değişimi genel çizgileriyle belirlemek istiyoruz.

17. yüzyılda Akdenizliler, ortaçağlar boyu devam eden ulaşım ve ticaret ağlarının yıkıldığını gördüler. Bu denizi doldurmaya başlayan İngiliz ve Hollanda gemileri hem yeni bir tür ulaşımı hem de değişik temellere dayanan bir ticareti temsil ediyordu. 16. yüzyıl sonuna kadarki İtalyan denizciliği, nispeten geri bir gemicilik tekniğine ve lüks emtia taşımacılığına dayanmaktadır. Oysa bu yüzyılın sonunda daha gelişmiş bir yapım tekniğinin eseri olan İngiliz ve Hollanda gemileri, yüksek miktarda ve bol kullanılan maddeleri naklediyordu. Bu tür bir taşımacılık dışında, Atlantik ekonomisinin mensubları daha bilgili ve gelişkin bir ticarî organizasyon kurdular. Hiçbir zaman ticarî olmayan, askerî nitelikteki İspanyol donanması, 16. yüzyıl sonunda deniz üstünlüğünü kaybetmeye başladı. İngiltere Portekiz'le Methuen Antlaşması'nı, İspanya ile de Assiento Antlaşması'nı yaparak bu üstünlüğü perçinledi.

Fransa, Doğu Akdeniz'de hâkim görünüyordu. Ancak İngiltere ve Hollanda rekabetine gerçek anlamda dayanma gücünü, Başbakan Kardinal Richelieu'nün denizcilik ve gemicilikte başlattığı reformlarla sağlayabildi. Kısacası 17. yüzyıl Akdeniz'in eski sahibleri olan, Venedik, Cenova, Dubrovnik gibi güçlerin silinmeye başladığı ve yerlerini Atlantik denizcilerine terk ettiği devirdi. Buraya kadarki kısa özetlemeyi bitirirken bu güç dengesinin böyle kalmadığını belirtmek gerekir. 18. yüzyılda Akdeniz dünyasına iki yeni denizci güç, tüccar olarak girdiler. Bunlar Avusturya ve Rusya'dır. Bu iki ortağın ortaya çıkışı ile, Doğu Akdeniz'in (yani Osmanlı İmparatorluğu'nun) 16. yüzyılda başlayan sömürülme boyutlarında büyüme görülecektir. O kadar ki, bu sayede Osmanlı ülkesinde bazı niteliksel değişmelerin başladığını da göreceğiz. Bundan önce bu iki

yeni gücün iç dinamiğini ve gelişmesini kısaca gözden geçirmekte yarar vardır.

18. Yüzyılda Avusturya İmparatorluğu

18. yüzyıl başlarından itibaren bir Orta Avrupa imparatorluğu hâline gelen Avusturya'nın ekonomik yapısında önemli değişmeler ortaya çıktı. Daha başka bir deyişle, o zamana kadar merkantilist politikanın koşullarını gerçekleştiremeyen Avusturya, şimdi bu sistemi uygulayabilme durumuna geçmişti. Bunun nedenleri; gelişmekte olan Batı Avrupa ile bütünleşmeye ve özellikle tarımsal devrimin gerçekleşmesine dayanmaktadır. Şimdi Avusturya, Macaristan ve Adriyatik kıyılarındaki egemenliği ile belirgin bir ekonomik fazla elde etme olanağına da sahib olmuştu.

18. yüzyılda ülkede karayolunun, nehir ve giderek deniz taşımacılığının geliştiği gözleniyor. Oysa 1683 Viyana bozgununun önemli bir nedeni de, Türklerin Avusturya'nın ilkel yolları dolayısıyla iaşe ve ikmal işlerinde karşılaştıkları zorluktadır. 17. yüzyıla kadar Avusturya manifaktür sistemini gerçekleştirmekte başarısızlıklara uğramıştı. Bu başarısızlığı bazı tarihçilerin yaptığı gibi Türk harblerine bağlayarak[61] açıklamak doğru değildir. Bunun nedeni, Batı Avrupa'nın ekonomik ve teknolojik yayılma gücünün bu çağda Tuna bölgesine ulaşamamasından ileri geliyor. Çünkü 18. yüzyıl Avusturya manifaktürü, teknolojisi ve ulaşım ağı Hollandalı, Fransız, Kuzey Alman gibi girişimcilerce gerçekleştirilmiş ve yukarıda belirtildiği gibi ekonomik altyapı, Batı Avrupa sisteminin bir uzantısı olarak, onun temsilcileri tarafından kurulmaya başlamıştır.

Avusturya manifaktürünün gereksinme duyduğu hammaddelerin kaynağı ve mamulâtını satacağı pazar, ilk elde Osmanlı ülkesinin belli merkezleri olacaktır. 18. yüzyıla kadar tıpkı Osmanlı ülkesi gibi, Batı manifaktürünün ürünlerini çeken Avusturya, bu yüzyılda tarım teknolojisini değiştirdi. Artan fazla manifaktüre yöneldi. Güney Avusturya (Karintiya, İştirya) bölgesinde maden üretimi arttı. Bu atılım sonucu gelişen ticaret, yol sisteminin de mükemmelleşmesine neden oldu. Bunun dışında Tuna nehri, Avusturya'nın Balkan ticaretinde kullanacağı başlıca güzergâh hâline geldi. 18. yüzyıl, Avusturya nehir gemiciliğinin, sivil ve askerî alanda önemli aşamalar kaydettiği dönemdir.

Yasaklamalara rağmen Osmanlı ülkesi ile kaçak ticaret karada gelişiyordu. Bütün bu ticareti yürütenler daha çok, Hırvat, Sırb ve Yunan asıllı Osmanlı tebaasından tüccarlardı. Avusturya'dan Osmanlı ülkesine giren maddeleri ele almadan önce şunu belirtmek gerekir: Avusturya manifaktürünün bu yüzyıldaki büyük başarısı daha çok, porselen, çini, kumaş üzerinedir. Pancardan şeker elde edilip bunun bir ihraç maddesi hâline gelmesi daha sonraları gerçekleşecektir. Avusturya bu dönemde Bohemya'daki porselen sanayisini geliştirerek, Venedik rekabetini yendi ve Bohemya porselenlerinin başlıca alıcılarından biri Türkiye oldu.

18. yüzyılda Macaristan, Avusturya'nın tahıl ve hayvan temin ettiği zengin bir kaynaktı. Fazladan Maria Theresia, ülkeyi Alman kolonizatörlerle de iskân etmiş ve bu olay ülkenin başına II. Dünya Savaşı sonuna kadar sürecek bir Alman azınlığı sorununu çıkarmıştı. Avusturya'nın Balkanlar'dan çekmek zorunda olduğu hammaddeler, tütün, pamuk, tiftik ve yün, deri ve keçedir. Özellikle keçe ve aba ihtiyacı Bulgaristan bölgesinden elde ediliyordu. Bu nedenle Bulgaristan esnafı bu alanda üretimi artırmış ve klasik esnaf teşkilâtı 19. yüzyılda (özellikle abacılar) çöküntüye uğrayıp aralarında sermayedar bir zümre gelişmeye başlamıştı.[62] Gene tütün ve pamuk ihtiyacı, Rumeli ve Batı Anadolu'nun bazı bölgelerinde, monokültürün gelişmesine ve bundan zenginleşip güçlenen bir toprak lordları sınıfının otoritelerini artırmalarına neden olmuştur. Ancak tarımın bu bölgelerdeki niteliksel değişimini saptayabilmemize rağmen, niceliksel göstergelere henüz sahib değiliz.

Buna karşılık Avusturya'nın porselen, dokuma mamulleri, demir, gemi kerestesi (daha çok İtalya ve Tuna ülkelerine) mobilya ve benzeri lüks kullanım maddeleri sevk ettiğini belirtmiştik. Avusturya bu dönemde Türkiye'den daha çok mum almakta idi. Gene Doğu-Batı ticaretinde Avusturya'nın eski İtalyan şehirlerininkine benzer bir aracılık rolünü çok daha geniş çapta organize ettiğini görüyoruz.

Burada akla şu soru gelecektir. Avusturya niçin ticaretini Balkanlar ve Doğu Akdeniz'e yöneltmektedir? Bunun cevabı ise 18. yüzyıldaki Akdeniz güçler dengesinde aranmalıdır. Avusturya 18. yüzyılda gemiciliği ve ticarî organizasyonu bakımından, Atlantik ülkeleri gibi okyanus aşırı faaliyetlere girişecek durumda değildi. İngiltere, Hollanda ve Fransa 18. yüzyılda faaliyetlerini daha çok Atlantik aşırı bölgelerde yoğunlaştırmışlardı. Bir

başka deyişle hammadde kaynağı ve mamul madde pazarı bütün dünya olmuştu. Nitekim Fransa, dış ticaretinin yarısını 16. yüzyılda Akdeniz limanlarında yapıyorken, 1780'lerde bu oran 1/20'ye düştü. Gene kolonyal imparatorluk İngiltere, 17. yüzyılda dış ticaretinin 1/10'unu Akdeniz'de yaparken, bu oran 1770'lerde 1/100'e düştü.[63] Bu sadece dış ticaret hacminin büyümesi ile ilgili bir nisbet değişimi değildir. Atlantik ülkeleri Akdeniz'deki faaliyetlerini bir süre tatil ediyorlardı (bu durum 19. yüzyılda yeniden değişecek). Meydana gelen boşluğu ise Avusturya dolduracaktır. Çünkü Avusturya, okyanus aşırı faaliyetlerde pek beceriksizdi. Nitekim İmparator VI. Karl'ın 1719'da kurduğu (Kaiserliche Privat Orient Kompanie) kısa zamanda iflâs etmiş, 1722'de kurulan "Öst. Ind. Komp." de Hindistan'dan Bengal'e kadar uzanmış ise de Hollanda rekabetine dayanamayarak uzak denizlerdeki faaliyetini tatil etmişti. Bunun üzerine 1719'dan itibaren Fiume ve Trieste limanları ıslah edilerek trafiğe açıldı ve Avusturya ticareti Akdeniz'de yoğunlaşmaya başladı.

Avusturya, Akdeniz ticaretini İngiltere ve Hollanda'nın uzak denizlerde uyguladığı bir sistemi izleyerek organize etmiştir. Bu da Akdeniz'deki seyrüsefainin güvenlik altına alınmasıyla mümkün olabilecekti. 16, 17 ve 18. yüzyılda korsanlık, devletlerin yarı resmî bir deniz gücü ve deniz politikasıydı. Avusturya hem deniz ticareti faaliyetini hem de kaçak ticaretini güven altına alabilmek için seyrüsefain antlaşmaları elde etmek yönüne gitmiştir. 1699 Karlofça ve 1789 Pasarofça Antlaşmalarından sonra bu gibi ahidnameleri devamlı olarak elde etmiştir. Şahsen inceleyip yayımladığımız 1727 Osmanlı-Avusturya Seyrüsefain Sözleşmesi bunlardan biridir. Bu sözleşmelerde ticaret serbestisi ve kuralları zikredilmediği, sadece seyrüsefain güvenliği konu edildiği halde, kaçak ticaret için uygun zemin hazırlanmaktadır.[64]

Temelde bu özgün bir durum değildi. Aynı tip seyrüsefain sözleşmelerini İngiltere ve Hollanda, İspanya ile yapıyor ve Amerika sömürgelerinde rahatça kaçak ticaret yapıp İspanya'nın ticaret ve sömürge gelirlerini baltalıyorlardı.[65] Avusturya bu yolla Doğu Akdeniz, fakat daha çok Kuzey Afrika limanlarıyla ilişki kurmaktadır. Böylece Avusturya karadan ve nehirden Balkanlar'a uzanırken, Akdeniz'de de eski güçler dengesini değiştiren yeni iktisadî bir öğe hâline gelmiştir.

18. Yüzyılda Rusya-Osmanlı Ticareti

Büyük Petro döneminde modernleşme ve merkezîleşme sürecine giren Rus monarşisi, 18. yüzyıl sonunda Avusturya ölçüsünde olmasa bile, özellikle Osmanlı Karadeniz'i ve Ege kıyılarını içine alan bir ticarî ağı gerçekleştirmiştir. 18. yüzyıl, Rusya'da yavaş gelişen bir manifaktürün çağıdır. Bu 19. yüzyılda gelişmekte olan kapitalist bir Rusya'yı yaratacaktır.

Büyük Petro Rusya'sına baktığımızda, maliyenin merkezîleştiğini, ziraatta bazı reformlara girişildiğini, gelirlerin artırıldığını, madencilik ve manifaktürde önemli atılımlar gerçekleştirildiğini görüyoruz. Çar, bütün bunları yaparken, bir burjuvazi yaratmayı da ihmal etmemiştir.

Urallar'da maden ocakları açılıp, demirhaneler kurulmuştu. Ordunun gereksinimine yönelik manifaktür kurulurken, gümrük duvarları da kurulmuştu. 1729 ve 1762 arasında manifaktür sayısı (tekstil, demir döküm, dericilik alanında) 26'dan 335'e yükselmiştir. Genellikle bu alanda devlet tekeli yanında özel imtiyazlar, feodal sistemin kurallarına uygun olarak veriliyordu. Örneğin ünlü manifaktür sahibi Şuvalof'a 1760'larda 30.000 işçi toprak serfi statüsünde verildi.

Nehir ulaşımı geliştirildiği gibi, patates ve kültür bitkileri ekimine geçilmekteydi. Dönem içinde Alman çiftçilerin tarımı modernleştireceği düşüncesiyle, Rusya'nın her yerinde Alman ziraî kolonileri meydana getirildi. Gerçi, Rusya 18. yüzyılda topraklarının ve nüfusunun genişliği ölçüsünde tarımsal ve endüstriyel bir atılım yapmamıştı, ama ordu ve maliye düzenlenmiş, ülkenin Karadeniz ve Akdeniz'e uzanması mümkün olmuştu. Donanmadaki reformlar teknik kadroların yetersizliği nedeniyle istenen ölçüye ulaşamamıştı. Çeşme önlerinde Osmanlı donanmasını yakan Rus donanmasının büyük amirali Orlow, bu görevinde göstermelikti. Asıl donanma komutanı İngiliz Elphinston'du ve mürettebatın çoğu Alman ve Danimarkalı idi.

Fakat Rusya'nın Karadeniz ticaretindeki rolü artıyordu. Hele Kırım'ın 1774-83'te Rusya'ya ilhakı ile, İstanbul'un tahıl ve yiyecek ihtiyacının kısmen karşılandığı bu yerle ticaret devam ediyordu. Buna karşılık narenciye vs. gibi ürün yanında, kaçak maddeler taşınıyordu. Bu taşımacılığı yapan Osmanlı tebaası Rum armatörler dönem içinde zenginleşti. Alexander İpsilanti (sonradan Yunan ayaklanmasını yönetenlerden biri) bile bunlardan biri idi ve olay, azınlıklar arasında bir burjuvalaşmanın başlangıcı sayılabilirdi.

18. Yüzyıl Türkiye'sinde Sosyo-Ekonomik Değişme

Buraya kadar, içinde bulunduğumuz Akdeniz dünyasının değişen güçler dengesini belirlemeye çalıştık. Yeni öğelerin bu dünyaya girişi, Türkiye tarım bünyesi üzerindeki mevcut sömürüyü artırmış ve mevcut yapının değişimi demek olan bir bunalım dönemine girilmiştir. 18. yüzyıl bunun için Türkiye tarihindeki sosyo-ekonomik değişimin (bu değişim her ne kadar çok yavaş olmuşsa da) başlangıcıdır.

Akdeniz ticaretindeki yeni güçler, Osmanlı ülkesinde dış ticarete yönelik faaliyetleri de yoğunlaştırmış, dolayısıyla birtakım maddelerin ihracında artış meydana geldiği gibi, Avusturya-Rusya ticareti ile bütünleşen bölgelerde tarımsal yapıda da değişmeler meydana gelmeye başlamıştır. Bu süreç 19. yüzyılda belirgin olarak ortaya çıkacaktır. Özellikle tütün, pamuk, tiftik vs. gibi maddelerin dış pazarlarca taleb edilmesi, bu alanlarda yapılan tarım ve hayvancılıkta da Avrupa taleblerine yönelik bir üretimi yaratmıştır. 18. yüzyıl tarımında beliren tipik ünite "çiftlik"tir. Çiftliklerin belirtilen bölgelerde çoğalması, Avrupa ekonomisinin taleblerine yönelik bir monokültürel tarımın ortaya çıkması demektir. Böylece bu monokültürel tarım, dış pazarların güçlendiği, bir mahallî toprak lordları zümresinin ortaya çıkışı ile de paralel gitmektedir.

Bu çiftliklerde ortakçılık göze çarpıyor.[66] Zaten Osmanlı maliyesi mukataa ve iltizam sistemine geçtiğinden bu olay timar rejimini de hızla tasfiye etmektedir. Balkanlar'da Baştina denen çiftlikler, esasen Celalî kaçgunundan beri, (köylülerin arazilerini terk etmesi ve bu terk edilen araziye âyan, eşraf, timarlı, kapıkulu, voyvoda vs.nin el koyup ekmesi veya sürülerine otlak yapmasından dolayı) yaygınlaşmaya başlamıştır. Bulgaristan'da çiftlikler 200-250 hektar arasındadır. Teselya ve Makedonya'da çiftliklerin büyüklüğü daha fazla idi. Ülkenin her yanında Müslümanlar kadar, timar rejiminde rastlandığı gibi gayrimüslim yerli çiftlik sahibleri de görülmektedir. Bunların üretimi yakın pazara yöneliktir. Esasen aralarında en güçlü mahallî lordların çıktığı bölgelere bakarsanız, bu bölgelerin Batı pazarları ile en yoğun ticaret yapan bölgeler olduğunu görürsünüz. Bu güçlü lordlar, bölgelerinin hâkimi, yöneticisi, malî otoritesi, hattâ eşkıyaya karşı koruyucusu idiler. Bu meşhur ailelerin bazılarının isimlerine ve bulundukları bölgelere baktığımızda, dışa yönelik bir tarımsal yapı değişikliğinin bu güçlenmede başat rolü oynadığını görüyoruz.

Örneğin Ege'de Saruhan'da Karaosmanoğulları, Trabzon yöresinde Tuzcuoğulları, 17. asırdan beri Kilis'te Canbolatoğulları, Suriye'de Şahabî ve Hazimîler, Musul'da Kotalhalilzadeler, Arnavutluk'ta İşkodralı Mustafa Paşa hanedanı ve ünlü Tepedelenliler...

Özellikle şehir ve vilâyet âyanı unvanını alıp toprak gaspında bulunmak ve bölgeyi yönetmek mümkündür. Bu unvan için bazı yerel ailelerin birbirleri ile çatıştıkları ve âyanlık statüsünü elde ederek soygunu artırdıkları görülüyor.[67]

Bu sıralarda literatürde yaygınlaşmış olan bir yanlış görüşe burada değinmek zorundayım. Güya bu yeni âyanlar bir feodalleşmenin nedenidir ve merkezî devlete karşı bir başkaldırı ile mahallî halkın temsilciliğini ele geçiriyorlar ve merkeziyetçi Asya devleti çökmüş oluyor. Bu görüş şunun için hatalıdır: Evvela 15. ve 16. yüzyılda bile bir koordinatör olan beylerbeyi ve sancakbeyini, daha küçük alt birimlerde voyvoda, âyan, kadı naibi, subaşı gibi mahallî nüfuz sahibleri temsil etmişlerdi. Bu grupların nüfuzu her zaman artmıştır. Her monarşide görülen kapıkulu tipindeki uygulamalar, feodal devletin tarihinde kısa dönemlere özgüdür. Nitekim Osmanlı devletinin de ilk iki asrı yerli hanedanların devlet bürokrasisinde egemen olduğu dönem olduğu gibi, 17. asırdan itibaren lord bürokraside, gene bir Türkleşme, daha doğrusu yerlileşme başlamaktadır. Mamafih temelde yerli aristokrasi her zaman için taşranın hâkimi olmuştur. Bir diğer yanlış da, son yıllarda çokça tekrarlanıyor. Bu da 18. yüzyılda ortaya çıkan âyanlar sorunudur. Böylece merkeziyetçi Asyagil devlet feodaliteye geçmiş! Bu ortaya yeni çıkan zümrenin eskiden beri mevcut olduğunu belirttik. Ahali ile bürokrat lordlar arasında aracılık yapan âyan zümresi başlangıçtan beri vardır. Hattâ bunlara sadece Osmanlılarda değil, 15. yüzyılda Akkoyunlular, sonra Safevilerde de rastlanıyor. (Bunlara Gomaştegân, Kethudayan, Kalenteran deniyordu.)[68] Bu gibi mahallî âyan, voyvoda, subaşı vs.nin güçlenmesi, yukarıda belirttiğimiz tarımsal strüktür değişikliğine bağlıdır. Esasen bu değişme, sosyo-ekonomik yapının tüm kilit noktalarında ve yaşamın kendinde de gözleniyor. Bu değişmeyi 18. yüzyıl boyu bir geçiş döneminin bunalımı ortaya çıkarmıştır. Bu bunalımın varlığı; merkezî devletin (geleneksel anlamda) bir dönem boyu olağanın dışında sarsıntıya uğraması, ülkede yaşam standartlarının değişmesi ve Osmanlı devlet sisteminin çevre sistemlerindeki teknolojik değişimin sonuçlarından etkilenmesi şeklinde gözlemleniyor. Osmanlı sistemi 18.

yüzyıl sonu ve 19. yüzyılda çevre dünyanın şartlarına kısmen ayak uydurarak bu bunalımdan çıkacaktır. Bu bunalımın tezahür şekillerini gözden geçirmeden evvel, güçlenen toprak zümresinin genel niteliklerini görelim.

Asıl olan şimdi tarımsal fazlayı kontrol edebilen bu âyanların emirlerinde birer küçük ordu, palanga gibi savunma sistemleriyle yersel otoritelerini artırmalarıdır. Ancak bu tarımsal fazla, çok çabuk modern merkeziyetçi bir sisteme yönelen Bâbıâli'nin kontrolüne geçecektir. Bu âyan, eşraf gibi zenginleşen mahallî lordlar, bir süre sonra şehirlerde arazi geliriyle yaşayan bir absentee landlord zümresinin de büyümesine neden olacaktır. Toprak hızla mülk hâline gelmektedir. Tanzimat'tan sonraki arazi düzenlemeleri bu fiilî durumu kanunîleştirmekten başka bir niteliğe sahib değildir. Bununla beraber ülkenin henüz tarımsal teknolojik devrimi başaramadığı ve otarşik ekonomi düzeyinden çıkamadığı göz önüne alınarak değişim abartılmamalıdır. Her şeyden evvel toprak gaspı ve asayişsizlik mevcut tarım düzenini baltaladığından, köyler terk edilmekte, bu da zanaatlar kadar beslenme normlarında bile bir gerileme göstermektedir. 18. yüzyıl, sefaletle birlikte yönetici elidin gösterişçi tüketim eğilimlerinin de arttığı tipik bir bunalım çağıdır. Bu çağı Avrupa, daha başka dünya şartlarında 3-4 asır önce yaşamış, Orta Avrupa ülkeleri ise aynı bunalımı kesin sonuç alamadan atlatmışlardır.

Ülke kentlerinde azınlıklar arasında da yeni malî güç grupları ortaya çıkıyor. (Örneğin Suriye'de Musevî Farhî ailesi iltizam ve malî işleri de elde edip güçlenirken, Musevî Picciotto ailesi Haleb ve diğer kentlerdeki yabancı konsolosluk görevlerini ele geçirmişlerdi.)[69] Fenerli Rumlar Karadeniz ticaretinde armatörlük işleriyle zenginleşmişlerdir. Hattâ bunlardan İpsilanti Ailesi zamanla Yunan bağımsızlık hareketini destekleyecektir. Balkanlar'da bu tip dışa dönük toprak ağaları ve tüccarlar, dış kışkırtmalara açık olduklarından, yerel isyanları körüklemeye başlayacaklardır. Özellikle Karadeniz'den yoğun bir bekâr erkek göçü başlar. Sadece İstanbul'a değil, Karadeniz Rus limanlarına da göçerler. Liman ameleleri veya fırıncı Karadenizliler bu dönemden itibaren Rus hayatının tipik unsuru olmuştur. Aynı şey İran için de söz konusu idi. 19. yüzyılda St. Petersburg'daki İran konsolosu 200.000 İranlının Rusya'da mevsimlik işçi olarak çalıştığını bildiriyordu.

Kentlerin, yapısı değişmeye başlamıştır. İstanbul'da Kasımpaşa, Eyüp, Üsküdar gibi yerlerde bir tür gecekondulaşma, iç göç, dolayısıyla işsiz ve serseri kalabalıkların artışı gözlemleniyor. Bunlar şehirdeki her karışıklık ve ayaklanmanın gönüllü üyesidir. Esasen büyüyen kentteki sıkıntılar, harap olan taşrada da sürerken, yönetici sınıfın artan tüketimi bu ayaklanmanın başlıca sebeblerindendir. 16. yüzyılın Osmanlı yöneticisi aslında mütevazı bir hayat yaşardı. Bu yaşam tarzı şimdi büyük ölçüde değişmektedir.

Feodalitenin çözülmesi sırasında lord bürokrasinin tüketim eğiliminin artması, askerî harcamaların büyümesi (merkezîleşme eğilimi nedeniyle) salt bizim ülkemizin tarihinde görülmez. Avrupa bu süreci çok erken geçirmiş, Orta Avrupa monarşileri ise bu nedenle doğan bunalımlar esnasında Türk istilâsına uğramışlardı. Bu ortaya çıkan akültürasyon süreci, (dış sistemlerin etkisi ile) yönetici elitte kontrol ettiği gelirin ötesinde bir masrafa, ordu ve bürokraside ise dış sistemin etkilediği modernleşme denemelerinin yarattığı harcamalara neden olmuştur. Dönem içinde, kasırlar, yeni camiler, sayfiyede yalılar birbiri üstüne yapılıyor, Anadolu âyanları yaptırdıkları konaklarda bile yeni bir barok uygulamayı getiriyorlardı.

Devlet ve edebiyat dilinde Türkçeleşme, yaşam biçiminde değişmeler yanında, başarısız manifaktür girişimleri de görülüyor (çini, halı, kumaş alanında). Ancak tarımsal fazlanın büyümediği ülkede bunlar yüzeysel ve iflâsa mahkûm teşebbüslerdi. Nevşehirli İbrahim Paşa'nın, III. Selim'in dramı, çağın modernleşme eğilimlerinin tipik örneğidir. Türkiye yeniçağ dünyasına giriyordu. Ancak bu, iç dinamiklerle değil, dış dünyanın itmeleriyle oluyordu. Esasen burjuvazisi gelişemeyecek olan ülkede feodal toprak sahibleri de Avrupalı akranlarıyla boy ölçüşemeyecek kadar fakir bir hayatın içinde idiler. Açgözlü yağmacılıklarının sonu yoktu.

Sonuç

1760'lardan beri güçlenip siyaset sahnesine çıkan büyük âyan aileleri bir feodalleşmenin değil, tersine feodaliteden ilkel kapitalizme geçişteki bir bunalımın belirtisidir. Bu dönemin iç göçleri, tarımsal çöküntüsü, bürokratik kurumların değişmesi de bunu kanıtlıyor. Ancak tarımsal teknolojik devrimi yapamayan imparatorlukta bu değişim iç dinamiklerden çok Avrupa sistemlerinin etkisiyle olmuştur. Bir başka deyişle 18. yüzyıl Türkiye'de "azgelişmiş ülke kapitalizminin şafağıdır." Ve Türkiye bu

dönemde bu sürece giren ilk örnek olmaktadır. Tarımdaki nisbî değişmeler, ticareti artırıyor. Ancak bu strüktürel değişim Avrupa dürtüsüyle olduğundan, doğan tüccar zümresi büyük ölçüde o pazarın ajanı olarak yaşıyordu. Bunların daha çok gayrimüslimlerden olması, dil bilme ve temas kolaylığıyla ilgili bir durumdur.

Türkiye idaresinde, orduda ve maliyede değişme belirtileri başlamıştı. Bunlar ilk anda başarısız olsa bile, kısa bir buhran döneminden sonra taşradaki güçler merkezî idare tarafından ezileceklerdir. Böylece Türkiye, 19. yüzyılın ilk yarısında merkeziyetçi monarşinin niteliklerine kavuşmaya başlayacaktır. Bu olayla, çevredeki ülkelerin sosyal, siyasal ve yönetsel modernleşmesine, Osmanlı İmparatorluğu da feodaliteyi (yavaş yavaş da olsa) tasfiye ederek ayak uydurabilecektir. Ne var ki, bu değişmenin yavaşlığı ve geç kalmışlığı dolayısıyla, az gelişmiş kapitalizm örneğine ilk giren ülke Osmanlı İmparatorluğu’dur diyebiliyoruz.

Osmanlı’da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar[*11]

Sosyal değişme, esas itibariyle Rönesans’ta fark edilen bir olgu ve buna bağlı olarak edinilen bir bilinçtir. Keşfedilen yeni kara parçalarındaki ilkeller, “bon sauvage” (iyi vahşi) Avrupa’da insan ve insan toplumunun evrimi konusunda bir bilinç uyandırdı. Bu evrim kuşkusuz Avrupa kıtasına has bir olgu olarak algılanıyordu. Özellikle Doğu Akdeniz ve Ortadoğu’ya yapılan geziler neticesinde 18. yüzyıl Avrupa’sında, diğer dünya parçalarındaki toplumların durgun olduğu ve oralarda tarihin fasit bir daire teşkil ettiği fikri yaygındı. Bu keyfiyete, seyyah Chardin’in “Asya atalettir, Avrupa devamlı değişmedir,” ifadesinde şahit oluyoruz. Mousnier de 1740’ta Paris Akademisi adına yaptığı bir açıklamada “Avrupa bilinç ve bilgi düzeyindeki gelişme sayesinde değişen bir dünyadır, diğer bölgeler atalet içindedir,” der.[70]

Bu gibi görüşler Şark’ın münevverleri tarafından da değişme çağında, yani 19. yüzyılda benimsenmiştir. 19. yüzyılın öncesinde Osmanlı İmparatorluğu’nda nasıl bir sosyal değişme ve ıslahat fikri vardı? Galiba 18. yüzyıl bizdeki değişme bilinci bakımından en önemli çağdır. Osmanlı 18. yüzyılının da değişmeci dalgalanmalara uzak olmadığı apaçık... Ama bu gerçek Türk tarih bilincinde yeterince akis bulamamıştır. Çünkü Türkiye’de bu memleketin tarihinin 18. yüzyılı bilinmemektedir.

Tarihsel dönemleme açısından “II. Viyana muhasarası sonrası dönem” olarak mütalâa edegeldiğimiz 17. yüzyılın sonu ilâ 18. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa’yla sıcak çatışma hâlindeydi. Rusya ve Avusturya (bu asırda henüz Alman İmparatorluğu adını taşıyor) hep müttefik olarak Osmanlı ordularıyla çarpışıyordu. Osmanlı askerî modernleşmesi, bazen yenilgi, bazen direniş ve bazen zaferle geri püskürterek, Avusturya ve Rusya’ya karşı direnebiliyordu. Türkiye, Doğu’daki değişme bilincinin doğduğu yerdi, zira bu tarihsel koşullarda bu bilince sahib olmak zorundaydı. 18. yüzyılın siyasî, sosyal görüşleri en açık olarak sefaretnamelerde izlenebiliyor. Ünlü gezgin ve dâhi Evliya Çelebi’nin istisnaî örneğinden sonra seyahat eden ve seyahatname yazabilecek biri çıkmamıştır. Seyahatname, Osmanlı edebiyatında zayıf ve

geç gelişen bir tür; klasik İslâm çağı ve Rönesans Avrupa'sıyla boy ölçüşebilecek durumda değil.

18. yüzyıldaki siyasî tefekkürümüzü bu nedenle memurların genel raporlarından izlemek zorundayız. İkinci kaynak ordu ve maliyenin başındakilerdir. Fennen, gelişen merkezî ordunun ağır masraflarını karşılayacak zümre ıslahat üzerinde düşünmek durumundaydı. Nitekim 18. yüzyıl Osmanlı dünyası, artık geçen asırlardaki ıslahat lâyihaları geleneğinden daha farklı bir ıslahat fikir ve hareketi ihtiyacı içindedir. 17. yüzyıl Osmanlı yazarları İbn-i Haldun'cu kuramdaki çöküşün farkında olarak, âdeta "asabiyye" ve "dayanışmayı" askerî reformlarla sağlamayı ve muhafazayı düşünürler; askerî reform, müesseselerin iç içeliği itibariyle toprak nizamı ve maliyeyi de etkileyecektir. Osmanlı, "devlet-i ebed müddet"e inanır. Binaenaleyh, çöküntü emarelerine rağmen dirilişin, devletin temel müesseselerine avdet ile mümkün olabileceği düşünülür. Kınalızade'de bu görüş açıkça ortadadır. "İstanos Politikos" deyiminden haberdar olan Kâtib Çelebi, politika ilmini toplumu bir insan bedeni gibi ele alarak mütalâa eder. Asıl olan hükümdarlık, askerî kurumların düzgünlüğü ve malî güçtür. Tabii ki bu yazarlar İbn-i Haldun'u benimsemeye devam eder, ama onun işaret ettiği kaçınılmaz sona kendi reform lâyihalarında pek itibar etmezler.[71]

Şeyhülislâm Pirizade Mehmed Said Efendi'nin çalışmasını gözden geçirerek İbn-i Haldun'un çevirisini tamamlayan kişi olduğu halde, Cevdet Paşa büyük sosyologa temelden zıt bir düşünce geliştirmiştir. 19. yüzyıl siyasal edebiyatımızda özgün yeri olan Cevdet Paşa, bir fakihin (hukukçu) yaklaşımıyla toplumu ele alır. Hem İbn-i Haldun'un dâhiyane gözlem ve kurgusundan hem de Rousseau'nun Rönesans tipi antropolojik vurgularından uzak bir devlet kuramı vardır. Ona göre devlet bir vahîydir. Cevdet Paşa'daki epistemolojik sorun, diğer kuramlaştırma gayretlerinde de mevcuttur.

Osmanlı siyaset düşüncesinde bir noktanın genellikle dikkate alınmadığı görülüyor: Aslında, Lütfü Paşa'nın Âsafnâme'si (16. yüzyıl) veya Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Nasihatu's-Selâtin'i (16. yüzyıl sonu) gibi eserler ve 17. yüzyılın Koçi Bey, Selânikî Tarihi, Hızru'l-Mülük ve Mustafa Naîmâ Tarihi'ndeki ve Kâtib Çelebi'deki fikirler, 19. yüzyılda ortaya çıkana paralel bir ıslahat modeli öngörmüştür. Bu kuvvetli eserlerde İbn-i

Haldun’cu bir çöküş teorisi takip edilirken, Osmanlı’ya özgü bir düzelmenin mümkün görülüp padişahlara tavsiye edildiği açıktır.

Ancak 18. yüzyılın siyasî literatürünü teşkil eden lâyihalar ve sefaretnâmeler bu doğrultuda değerlendirilemez. Vakıa, 18. yüzyılın siyasî düşüncesi, daha önceki asrın yazarları gibi kuvvetli şahsiyetler tarafından temsil edilmez. Lâyihalar, açıkçası bir teoriye dayanmaz; kaleme alanlar Naîmâ, Kâtib Çelebi, Selânikî gibi Osmanlı tarihi müesseselerinden derinlemesine haberdar değildir. Daha ziyade uygulamacı ve bizzat sivil-asker idareci zümresindendir. Meselâ Defterdar Sarı Mehmed Paşa’nın eseri, ameli görüşlü ve bürokratik tecrübeye dayanan bir lâyihadır. Sefaretnâmelerdeki tavsiye ve tahliller, derin malûmattan çok, somut gözleme ve yaşamın içinde edinilen tecrübelere dayanır. Zekice kaleme alındıkları ölçüde, tıpkı Yirmisekiz Çelebi Mehmed’in bugünkü Fransa tarihçilerini dahi yakından ilgilendirmesi gibi, geniş bir alana ışık tutabilirler. Ama bunlar ıslahat ve toplumsal değişimin sancısını çeken 19. yüzyılın mütefekkirâne eserleriyle mukayese edilemez. Mamafih, 18. yüzyıl uleması içinde Batı dillerini bilen ve dünya tarihi ile ilgilenenler de vardır. Meselâ Hüseyin Hezarfen Efendi, Antoine Galland’ı dahi hayran bırakan bir tarihçiydi. (Bernard Lewis’e bakılırsa o da Kâtib Çelebi ve Koçi Bey’in görüşlerine katılır.)

18. yüzyıl ilginç bir asırdır. Değişmenin adının konmayıp zarurî olarak yaşandığı bir asırdır. Dolayısıyla, 18. yüzyılı mekteb kitablarının deyişiyle “gerileme çağı” olarak kabul etmek bir düşünsel hamlıktır. Bu kabuk değiştirme çağında devlet ve toplum; asrî, merkezî bir ordunun kuruluşuyla, buna mümasil vergilendirme ve malî organizasyonla, ister istemez yükselen tüketimle ve bunun yaratacağı dinî tepkilerle bir arada baş etmek zorundaydı. Dinî tepkiler babında, 18. yüzyılda Necid’de ortaya çıkan ve İbn-i Suud ailesinin öncülüğünü yaptığı Vahhabî hareketi önemli bir örnektir. Vukufla ve büyük maharetle bu hareketi ele alan Ahmed Cevdet Paşa, medeniyeti reddeden ve her yenilikte bid’at arayan Vahhabîliğin kökünün İbn-i Taymiyye’ye kadar uzandığını söyler ki, doğrudur. Birçok bedevî kabilenin hükmettiği Orta Arabistan ve Necid’de, Muhammed İbn Abdü’l-Vahab, eski bedevî âdetlerinin ortaya çıktığını ve İslâm’a zarar verdiğini ileri sürerek ortaya çıkmıştır. Bu hareketi yerinde değerlendiren Palgrave’e[*12] dikkat edelim.[72] Vahhabîlik, Osmanlı merkezî otoritesini sarsarken, taassubuna rağmen yeni bir sosyal, siyasal yapılanma öneren

akımdı. 16-17. yüzyıllarda Kadızadeliler gibi hareketlerde de İbn-i Taymiyye'nin eşitlikçi ve anarşist eğilimli görüşlerini aramalıdır; bu pekâlâ 18. yüzyıla yakışan bir görüştür. Muvaffak olamamasının tek sebebi, asrın gerisinde olması değil, ehil olmayan söylemi, ayrıca yetersiz düşünür kadrosuna ve taraftar kitlesine sahib olmasıdır.

III. Selim devri, Selim daha veliahtken Fransa Kralı XVI. Louis'yle istişarî yazışmasından da anlaşılacağı üzere (I. Abdülhamid bu olayı biliyordu ve hoşgörülü davranmıştı) artık devlet sisteminde Avrupa modelli bir ıslahatın kaçınılmaz olduğu fikrinin yerleştiğini gösterir. Ergin Çağman'ın bu konudaki ıslahat lâyihalarının sayısı, yirmisi Türk, ikisi de ecnebî mütehassıslara ait olmak üzere 22'dir.[73] Mehmed Şerif Efendi'nin lâyihası, her şeyden önce, gelir ve giderin eşitlendiği, önceden bilindiği, yani merkeziyetçi ve bütçeye tâbi bir maliyeden söz eder. Bu meyanda mukataaların da satılmayıp (yani ihaleye verilmeyip) merkezî hazineden idare edilmesini önerir. Mehmed Şerif Efendi fayda ve geliri azalan tımarların da tasfiyesini ve dirliklerin merkezî hazineye rabtını ister. Bu gerçekçi ve devrimci malî öneriler, varidat ve mesarifatın eşitliğine, vergilerin toplanmasına bağlıdır. Vergilerin düzgün toplanması için âyanlık müessesesini önerir. Bu feodal parçalanmayı ifade eden bir âyanlık değildir, daha sonra Tanzimat'ta da başvurulan yerel güçlerle malî işbirliğini öngörür. Dönemin askerî ve mülkî erkânının ıslahat fikirleri, Naîmâ, Koçi Bey, Kâtib Çelebi hattâ Ahmed Resmî Efendi'den farklı olarak değişen dünyayı, bilhassa değişen askerî teknolojiyi gözleyebilmektedir. Bunlardan biri olan El Hac Ali Paşa,[74] 1803'te kaleme aldığı eserinde, İbn-i Haldun'cu bir çöküş ya da fasit bir ıslahat dairesi fikrine iltifat etmeden, özellikle askerî ıslahat üzerinde durmuştur. Yazarın Nasihatnâme başlıklı bir risâlesinde (Sofya Kiril Metodiy Millî Kütübhanesi Op/1363 No. da kayıtlı) malî mevzuat ve askerin düzeni üzerine getirdiği önerilerden, Avrupa orduları ve düzeni hakkında fikri olduğu anlaşılır. Çok daha ilginç lâyihalar, daha doğrusu muhtıralar da vardır. I. Abdülhamid döneminde, 1789'un ilk ayında Galata'da Ceneviz surlarının Karaköy kapısına Kaptan Paşa sebili önüne, kimliği bilinmeyenlerin yazdığı bir kâğıt bırakılmıştır. "Sultan Abdülhamid, bizim takatimiz kalmadı, aklın başına gelmiyor," diye başlayan lâyiha, Yusuf Paşa'ya muarız ifade taşır.[75] Bugün elimizde aslı bulunmayan ve Cevdet Paşa tarihindeki nüshayı kullandığımız Sened-i İttifak da o çağdaki benzerlerinden biridir. Bu metin, kendisini aşan olaylar

ortasında, taşra ve merkez arasında bir istişareyi önermekle yetinir. Öte yanda, yine Cevdet Paşa Tarihi'nde yer alan "Koca Sekbanbaşı" risâlesinde Nizam-ı Cedid'e karşı çıkanlar, görgüsüz, bilgisiz (hem de "taharetini bilmez") ve galiz zümreler olarak nitelenir. Gerici-ilerici, cahil-aydın gibi geleneksel inkılâbcı dikotomiler (zıt ikilemler) böylece ortaya çıkmaktadırlar.

18. yüzyıl siyasal düşüncesi Türk toplumunun Batılılaşması etrafında cereyan eder. Ancak Batılılaşmanın adı konmamıştır. Hele Batı'nın siyasal müesseselerinin kabul veya ret anlamında mülâhazaya alınması hiç söz konusu değildir. O kadar ki, Fransız İhtilâli senelerinde Beyoğlu'ndaki Fransız sefarethanesi personelinin ihtilâlci giyimini, üç renkli kokartlarla gezip etrafta propaganda yapmalarını Reisülküttab'a şikâyet eden Avusturya sefirine bu zatın; "Sizin ne düşünüp ne yaptığınız bizi ilgilendirmez, isterse üzüm küfesi giyerler," diye cevab verdiği nakledilir! Sonraki dönemin diktatör müşaviri Halet Efendi bu ihtilâli, âdeta keferenin birbirini kırdığı, "oh olsun" denecek bir olay gibi görür.[76] Batılılaşmanın lâyihalarda ifade ve taleb edilmekten çok, hayatın içinde gerçekleştiğini vurgulamamız gerekir. Batılılaşma, Türk-Osmanlı için tarz-ı hayat, zengin yaşam, renk, ihtişam ve güzel cins bahçeler ve artık hoşlanmaya başladıkları Batı musikîsidir. Batılıların çok şey bildiğine inanılır; tıb bilirler, astronomi bilirler, mekanik bilirler, hattâ

İbn-i Haldun’u dahi duymuşlardır. Ahmed Resmî Efendi’nin Viyana Sefaretnâmesi, Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi’nin Fransa Sefaretnâmesi, Ebubekir Ratıb Efendi’nin Nemçe Sefaretnâmesi, Nişli Mehmed Ağa’nın ve ardından II. Katerina devrinde giden Mustafa Rasih Paşa’nın Rusya Sefaretnâmesi bu tasavvuru yansıtan eserlerdir. Gözlem ve nakilde yeni bir dünyaya dikkat çekerler. Ama hürriyete, parlamentoya vs.ye dair söz yoktur (zaten bu kurumlar kara Avrupa’sında da henüz olgunlaşmamıştır) ve sefirlerin hiçbiri entelektüel dünyaya girecek kadar dil bilmezler. Bu arada, 19. yüzyıl başlarında Mısırlı Tahtavî’nin Fransa Seyahatnâmesi ile 19. yüzyıl başlarında Ahmed Resmî Efendi’nin Şark hakkındaki gözlemlerinin şaşırtacak paralellikler arz ettiğini de ilginç bir husus olarak kaydetmek gerekir.

Sefaretnâme türü içinde en ilginç eserlerden biri Mustafa Sami Efendi’nin Avrupa Risâlesi’dir.[77] Bu eser, Avrupa’nın tekâmül, refah ve kanunî idaresini ilim ve fendeki ilerlemesine bağlar. Sağlık, maarif, endüstri gibi Avrupa’yı Avrupa yapan çağdaş unsurlara dikkat çeker. Pozitivist zihniyeti benimseyenlerin ilk naif örneklerinden olan Mustafa Sami Efendi, Paris, Berlin, Tahran sefaretlerinde bulunmuş, Takvimhane Nazırı da olmuştur. Vakanüvis Mehmed Lütfi Efendi’nin nakline göre, Avrupa’ya devamlı medh-ü sena edip Osmanlı’yı zemmetmesinin sebebi daima görevlerinden atılmış olmasıdır. Daha ilginci, Avrupa’yı devamlı metheden Mustafa Sami Efendi’nin, Avrupa dillerinden hiçbirini öğrenemediği söylenir. Tanzimat arifesinde Osmanlı bürokratının pragmatik ve gözlemci Batıcılığını ifade eden bu portre, bizdeki bir “Batıcı” tipinin ilk örneklerinden sayılabilir.

Bu çizgidekilerin hepsi siyasî müesseselere eğilen münevverler değildir. 18. yüzyılda tarih, musikî, lisanlar (hattâ Yunanca, Latince) ile uğraşan Nefiyoğlu, Yanyalı Hoca Mehmed Esad Efendi (eski Galata kadısı ve Müteferrika Matbaası’nın musahhihi), Nikolo Mavrokordato’lar ve Dimitri Cantimir gibi aydınların siyaset teorisi ile uğraştıkları, Aristo’yu, Farabî’yi okuyup tartıştıkları malûmdur; fakat bunlardan ıslahata yönelik bir risâle ve kitab hâsıl olmamıştır. Tanzimat döneminin siyasî düşünce açısından en önemli katkısı, tarihçilik, hukukçuluk gibi disiplinlerin ışığında, Ahmed Cevdet Paşa’yla başlayarak siyasî teori düzeyine ulaşılmasıdır.

18. yüzyıl Türk siyasî düşüncesi hakkında yapılan bu özetlemede, Müslüman toplumuna ait ve Türk dilindeki düşünce ve raporlar ele alınmıştır. Oysa imparatorluğun 18. yüzyılı, sadece Türk “etni”sinin diliyle anlaşılamaz; zira imparatorluğu oluşturan kitlelerin bazıları değişimden, ulustan, tarihten söz etmeye başlamıştı. Sanıldığı gibi sadece Hellenler değil, bağımsız ulus fikrindeki Hıristiyan kitlelerin hepsi benzer program ve görüşlerle ortaya çıktılar. Mehitarist-Katolik Ermeniler, Bulgarlar, Romenler, Sırblar da Hellenleri izledi. Balkan halkları bu asırda yeni bir tarz-ı hayatın içine girmiştir. İmparatorluğun Balkan eyaletleri kaynamaya başlamıştır. Bulgaristan’da 18. yüzyılda halk tabakası folklor ve dinî vaaz dili olarak Bulgarcayı yaşıyordu; ama aydın ve tüccar sınıf Hellen eğitimi ve diliyle Hellen bilincini sürdürmekteydi. Popüler bir Bulgar tarihi yazıp milliyetçi bir söylem getiren Paissiy Hillanderskiy ile Sofroniy Vraçanskiy gibi rahibler Bulgarlık bilinci aşıladılar. Romen, yani Boğdan-Eflak Voyvodalıklarında Romen kültür ve tarihi kendini klasik Latinliğe bağlayan bir eğitim ve bilinçle yetişti. Hellenizm bu asırda henüz bütün Ortodoks Hıristiyanların ortak bilinciydi, ama Avrupa’daki Hellen koloniler bu devletlerin desteğiyle müstakil bir siyasî programa meylettiler. Genç Sırb ve Makedonlar, birincisi Avusturya’yla, ikincisi Fransa ve Avusturya’nın Katolik propagandasıyla tezat bir biçimde, millî bilinç ve kültürlerini geliştirmeye başladılar. Aslında Balkanlar’a ulusalcı bilincin Fransız İhtilâli sonucu geldiğini tekrarlamak, bu gelişmeleri göz önüne aldığımızda biraz hazırcı bir yorumdur. Aynı şeyi Yunan ayaklanması için de söyleyemeyiz. Türk siyasal düşüncesinin dışında kalan, ama Osmanlılık olgusu için birinci derecede önemi haiz Hellen ve Slav milliyetçi düşüncesi, Avrupa merkezli eğitim odakları kadar, popüler bir söylemle de gelişti; bu, ülkemiz tarihçiliğinde ihmal edilen bir safhadır. Şüphesiz Ermeni-Katolik bir dinî tarikat olan Mehitaristlerin Venedik, Viyana gibi merkezlerdeki kültürel faaliyetlerinin de modern Ermeni milliyetçiliğini hazırladığını hatırlamak gerekir; nihayet Lübnan Marunî ve Melkitleri de Katolik dünyadan edindikleri kültür ve yöntemle, çok geçmeden modern Arab kültürünün ve tarihçiliğinin öncüsü olacaklardır. Velhâsıl, Osmanlı tarihinin bu dönemini siyasî, kültürel yönden bir konglomera [karmaşık bileşim] olarak incelemek gerekmektedir.

Osmanlı Seçkinleri[*13]

Osmanlı seçkinleri ve Osmanlı kültürü, aslında 19. yüzyıl Osmanlı reform asrının bir ürünüdür ki, siyasal Osmanlıcılığın temelini oluşturduğu bir kültürel olgudur. Genellikle 19. yüzyıl Osmanlıcılığının imparatorluğu ayakta tutmak isteyen beyhude bir akım olduğu tekrarlanagelir. Bu, çağdaş tarihçinin bir yorumudur ve araba devrildikten sonra yol gösteren bir tutumu andırır. Gerçekte 19. yüzyıl reformatörü için Osmanlılık ve Osmanlı vatanı bilinci, zamanın koşulları içinde tek tutarlı ve kurtarıcı yoldur. Tanzimat reformatörü bu ideolojiyi kültürel palanda temellendirmek için gayret göstermiştir. Bununla birlikte Osmanlıcılık, dönemin kaçınılmaz olarak yükselen akımı ulusçuluk karşısında dumura uğramıştır. Tanzimat yönetimi de, bilinçli olarak Müslüman unsurun (ki bu büyük ölçüde Türkçe konuşan Müslüman unsur demekti) devlet işlerinde yetiştirilmesi, Batı dillerini ve modern bilimi öğrenmesi alanında bazı adımlar attı. Böylece; bir yandan Osmanlılık bilinci ile her din ve dilden bir seçkin tabakanın yetiştirildiği, öbür yandan gelecekteki Türk ulusçuluğunun temellerinin de bu bürokrasi tarafından atıldığı görülüyordu. 19. yüzyıl bu kültürel ve ideolojik kutuplaşmanın asrıdır ve ulusçuluk kadar kozmopolit Osmanlılığın da etnik dinî gruplar arasında etki gösterdiğini söylemek gerekir. Böylece bu gruplar arasında temeli Türk diline ve Avrupa kültürüne açılmaya dayanan bir eğitim ve kozmopolit bir Osmanlı seçkinler grubunun doğup geliştiği görülmektedir. 19. yüzyıl tarihçiliğinin anlaşılması ve betimlemesi zor konularından biri, bu ikili gelişmedir.

19. yüzyıl Osmanlı aydını tipi, Osmanlıca eğitimi yanında Batı dillerinden birini de bilir. Bu kültürel yapının oluşumunu kuşkusuz 18. yüzyıla kadar izlemek mümkündür. Aslında 18. yüzyılın kozmopolit Osmanlı okumuşu 19. yüzyıl Osmanlı aydınının öncüsüdür.

Kısaca Lale Devri dediğimiz dönem, aslında dönemini ifade edemeyen bir adlandırmadır. Bu devre, belki Osmanlı barok çağı demek daha doğru olacaktır. Boyutları ve özü iyice anlaşılıp betimlenebilmiş bir dönem değildir. 18. yüzyıl Balkanlar ve bugünkü Türkiye'nin Avrupa ticaretine, kültürüne ve politikasına açıldığı bir çağdı. Türk asıllı okumuş tabaka da imparatorluğun diğer din ve etnik gruplarına mensub okumuşlar gibi Batı kültürüne ve dillerine açılmıştı. Örneğin, Fenerli Rum aristokrasisinden,

Padua’da yetişen Mavrokordato kardeşler, Neo-Aristotelien bir düşünceye sahibdiler. İstanbul’da bulunan geleceğin Eflak Beyi Dimitri Cantimir bunlarla yakın ilişkideydi (İşin ilginci Nikolo Mavrokordato, Cantimir’i aynı görevde izleyeceğini aklına bile getirmiyordu.) Grubun batı ve doğu dillerinde, Türk ve Batı musikîsinde bilgisi ve çalışması vardı. Kendilerine Nefiyoğlu adında, Batı dillerini ve Latinceyi de bilen bir Osmanlı beyzadesinin katıldığını biliyoruz. Bu grubun dışında dönemin tarihçilerinden Hezarfen Hüseyin Efendi, Doğu dilleri dışında Latince ve Yunancayı da bitirdi. Kendisi Yunan, Roma ve Bizans’ı içeren bir dünya tarihi kaleme almakla meşguldü. İstanbul’a gelen L. F. Marsigli ve A. Galland gibi kitab düşkünlerini hayran bırakan bir bilgisi ve kitab koleksiyonu vardı. Dönemin ilginç tiplerinden biri de; eski Galata kadısı, Yanyalı Hoca denen Esad Efendi’ydi. İşi gücü bırakmış, İbrahim Müteferrika matbaasında musahhih olmuştu. Yunanca ve Latince biliyordu. 18. yüzyılın sadrazamlarından Ragıb Paşa şiire ve şaire Fitnat Hanım’a düşkünlüğü yanında, Batı bilimine de düşkündü. Garb dillerinde Voltaire’den yaptırdığı tercümeler yanında, Newton’u da okuyup bir şerh yazmıştı. Çizgi devam ediyor. 19. yüzyıl başında medreseden yetiştiği ve ulema ailesinden geldiği halde, medreselilerden nefret eden Şanizade Ataullah Efendi bu geleneğin ürünü olan bir kişilikti. Şanizade bizdeki aydın geleneğinin başını çeker. Bir aydındı; çünkü bilinçli olarak yaşadığı kültürel çevreyi değiştirmek istiyordu. Evindeki toplantılara Beşiktaş Cemiyyet-i İlmiyyesi adı verilirdi ki, bir nüve akademi veya salon kurumuydu. Dönemin ulemasından kazasker payeli Kethüdazade Arif Efendi, medrese bilgisinin sonsuzluğu yanında Batı bilimine de meraklı biriydi ve Batı müziğini de severek dinlerdi. Bugün messa dinlemek için İstanbul’da St. Antoine Kilisesi’ni dolduranların öncüsü sayılmalıdır. Protestan kilisesindeki messaların abonesiymiş. Kethüdazede Arif Efendi bilinçli olarak Osmanlı okumuş sınıfının eleştirisini, yapısal zaafını ele alan biridir. Ona göre okumuşlarımız nazım yazıp nazım söyleyip nazımla düşünmekten, nesir gibi zor ve zengin bir anlatıma geçmelidir. Nitekim 18. yüzyılda sathi bir sanayi olarak kurulan matbaa; 19. yüzyılda Osmanlı Türk’ünün ve diğer Osmanlı milletlerinin hayatına girdi. Bu hüküm sadece Türkler için değil, Ermeni, Rum ve Musevî cemaatler için de söz konusudur. Osmanlı insanı için nesir, Molière’in Mösyö Jourdaine’i gibi günlük dilin ötesinde bir anlam ve anlatım strüktürü ile eşleşmiştir. Düşüncenin geliştiği bir edebi tür olmuştur.

19. yüzyılın belirgin bir özelliği iki dilli Osmanlı aydınıdır. Sözünü ettiğimiz ikinci dil yabancı dil olan Fransızca değildir. Değişik etnik gruptan olan aydınların Türkçeyi de mükemmel biçimde öğrenmiş olmalarıdır. Tanzimat aydınının bu tipine örnekler çoktur. En çarpıcısı ceddinden gelen Rumcayı da Türkçe kadar iyi bilen Ahmed Vefik Paşa'dır (dedesi ilk Müslüman Divan-ı Hümayun tercümanı Bulgarzade Yahya Efendi'ydi). Kuşkusuz Arnavutluk'un Fraşeri Hanedanı'ndan gelen Şemseddin Sami, ilmî Türk ve Arnavut tetkiklerine başlayan iki dilli ve iki ideolojili bir münevverdi. 19. yüzyılda Rumeli eyaletlerindeki memurların birçoğu Türkçe dışında bir-iki Balkan dilini çok iyi bilirlerdi.[78] Aslında Tanzimat, Türk dilinin eğitiminin yaygınlaştığı bir dönemdir. Mekteb-i Sultani, Tıbbiye, Mülkiyye gibi kurumlar Türk dilini iyi öğrenen kozmopolit Osmanlı bürokrasisinin yetiştiği kurumlardı. Esasen Mekteb-i Tıbbiye'ye her dinî gruptan ne kadar öğrenci alınacağı, gayrimüslim cemaatler arasındaki münakaşadan dolayı; Bâbıâli tarafından belirli kontenjanlarla tesbit edilmişti. Bâbıâli (Meclis-i Vâlâ) sıhhatli bir nüfus sayımı yapılana kadar, gayrimüslimlere üçte bir kontenjan ayırmış, bunu çeşitli gruplara taksim etmiş ve münakaşa üzerine sonra Bulgarlar için de bir grup tesbit etmişti. Üçte bir oranı yaygınlık kazanan bir uygulama olmalı ki, Meclisi-i Mebusan açıldığı zaman orada da azanın üçte birinin gayrimüslim olduğu görülmüştür.[79]

II. Mahmud devrinden beri Yunan ayaklanması nedeniyle Fenerli Rum aristokrasi gözden düşmüş ve Bâbıâli'nin kadrolarına diğer gayrimüslim unsurlar ve Türkler girmeye başlamıştır. Ermeni Divan-ı Hümayun tercümanları içinde Sahhak Abro Efendi Osmanlıcasının zenginliği ve yaptığı telif ve tercümelerde iktisat ilmine ait Türkçe karşılık bulduğu yeni kelimeleriyle tanınır.[80] Nihayet, 19. yüzyılın son çeyreğinde eğitim reformu geçiren Musevîler de bu dönemden itibaren Bâbıâli bürokrasinin önemli mevkilerinde görülmeye başladılar. Bu bürokratların içinde Moiz Fresko gibi örneğin İbranice harflerle (Üstad adlı) Türk dilinde gazete çıkaranlar, Missalidis gibi Yunanca harflerle Türkçe mecmua çıkaran ve roman yazanlar (Temaşa-i Dünya, R. Anhegger tarafından Latin harfleriyle çıkarıldı), Ermeni harfleriyle romanlar, şiirler kaleme alanlar vardır.[81] Nihayet Baronyan Agob gibi hem Ermenice hem Türkçe gazete çıkaranlara da rastlanır (Tadron veya Tiyatro gazetesi) 19. yüzyılın bu kültürel plüralizmi, Şemseddin Sami gibi hem Arnavut hem Türk ulusçuluğunda

ayrı bir yeri olan, daha doğrusu bir Osmanlı imparatorluk ulusçusu tipindeki aydınların da ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Osmanlı seçkini, bu gelişmeler sonunda bürokraside kozmopolit bir kadro oluşturduğu gibi, bilim ve sanat hayatında da özellikle matbuatta bu yapıyı sonuna kadar korumuştur. İki dilli Osmanlı seçkinlerine hayatın her alanında rastlamak mümkündü. 1854’te Topkapı civarında doğan fakir bir Ermeni genci, aldığı bursla Mekteb-i Sultani’de okumuştu. Geleceğin Ermeni patriği Ohannes Arşaruni’dir bu kişi.[82] Mekteb-i Sultani, Tıbbiye gibi eğitim kurumlarının kadrolarında, Bulgar, Rum, Ermeni, Arnavut, Maruni gençlerine her zaman rastlanıyordu. Özellikle Hamidiye devrinde Arab vilayetlerindeki gençlere verilen bu eğitim imkânıyla, Arablar arasında da Osmanlı patriyotizminin yayılması amaçlanmıştır. Bu gibi girişimlerin ulusçuluğun sonuçlarını önleyemediği açıktır. Ama kültürel plânda bir Osmanlılığın yerleşmesini sağlamıştır. Nitekim imparatorluk dağıldıktan sonra da Bulgaristan’da Romanya da, Arab ülkelerinde Osmanlı eğitiminden geçmiş, Türkçe bilen bir bürokrasi bıraktı, imparatorluk hayatını Osmanlıcılık, İslâmcılık ve ulusçuluk gibi akımların çatışmasıyla kapadı. Bizzat Osmanlı elidi bu kavganın içinde yer aldı. İmparatorluğun dağılmasını önlemek isteyen muhalefetin üyeleri daha çok Türk unsur arasından çıkmıştır. Kozmopolit bürokrasi ya resmî muhalefetin ve iktidarın taraftarı olmuştur ya da ulusçu akımlara mensub olmuştur. Ama bu arada Osmanlı patriyotizmi için mensub olduğu etnik ve dinî grubun ayrımcı isteklerine karşı çıkanlar da vardır. Londra sefiri Kostaki Muzurus Paşa bu tip Osmanlı patriyotlarındandı. Atina elçiliği sırasında, Yunan ulusçularının nefretini kazanmış ve sakatlanmasına neden olan bir suikasta maruz kalmıştı.[83] Genellikle Osmanlı elidi ulusçu eğilimleri olsa bile ilk anda federasyondan öte bir program düşünememektedir. 1860’larda “Bulgar gizli ihtilâl komitesi” Avusturya-Macaristan modeli üzerinde federatif bir model öngören ilk anayasa teklifini getirmişti. O kadar ki tamamıyla yabancı ülkeden gelen Siyonistlerin bile federatif, hattâ sadece idarî muhtariyetten ötede bir program öngöremeyen genç liderleri Osmanlı eğitiminden geçmeyi ve Osmanlı sistemiyle bütünleşmeyi yöntem olarak benimsemişlerdir. Polonyalı David Bengurion’un ve bazı yandaşlarının Osmanlı hukuk mektebinde talebe olması bu havayı açıklar.

Kuşkusuz Osmanlıcılık, sağlam tarih şuuruna dayanan bir ulusçuluk değildi: O pragmatik ve belli bir coğrafyadaki geleneklere dayanan bir

yurtseverlik ideolojisiydi. Osmanlılığa mensub bu kozmopolit elidin ortak bir Osmanlı tarihi şuuruna mensub olduğunu gösteren ciddî etüdlere ve böyle bir şuura dayanan bir tarih yorumunu bulmak güçtür. Emperyal milliyetçiliğin sadece bizde değil, Avusturya-Macaristan'da bile en zayıf tarafı buydu. İdarî, siyasî, iktisadî yönden Osmanlı birliğinin devamını zaruri gören Butrus el Bustani, Tahtavi, Kavvakebi gibi Arab aydınlarının tarih yorumları tamamen anti-Türk ve ırka dayanan bir Arab ulusçuluğuydu.

Osmanlılık bir müddet için basit halk tabakasına da sirayet etmiştir. Fevzi'nin Tuh-fetü'l-Uşşak'ına benzeyen manzum lûgatlerin sayısı kalabalıktır. Bunlar nazım biçimde Türklere Ermenice ve Rumca; Rumlara Türkçe öğretmeyi amaçlar. Elit zümrenin Batı kültüründen edindiği "asar-ı atika" düşkünlüğü, Batı sanatına yakınlık da ortak bir faaliyet yaratmıştır. Bu alanda Osmanlı seçkini dinî ve etnik farka bakmaksızın aynı amaç için çalışmıştır denebilir. Sisam Beyi (Kife?) Bâbıâli'yi adalardaki eserleri toplayıp İstanbul'da müze açmaya teşvik ediyordu.[84] Girit mutasarrıfı Kostaki Adossides Paşa ile Konya Valisi Abdurrahman Paşa antika eser toplamakta âdeta başı çekiyorlardı.[85] Sava Paşa, Rum Ortodoks olmasına rağmen önemini halen koruyan İslâm hukuku üzerinde nazarî bir eser yazmıştır. Serkis Karakoç, Aristarşi Bey antlaşma ve hukuk metinlerini kodifiye etmekte büyük çaba göstermişlerdir. Ulusların birbirini yediği Makedonya'ya bile bazı hâlde sarsılmaz ittifaklar da kurulmuştur. Makedonya ihtilâlcilerinden İvan Mihajlov 1934'te Türkiye'ye sığınmış ve dört yıl Türkiye'de yaşamıştı.

II. Meşrutiyet devrimi Osmanlı vatanseverliğinin adını koyarak tarih sahnesine çıktı. Ama kaçınılmaz olaylar imparatorluğu parçaladı ve ulusçulukların döneminde Osmanlı seçkinleri sahneden çekildiler. Bu ortamda Türk ulusçuluğunu "en geciken ulusçuluktur" gibi değerlendirmek, henüz siyasal edebiyat ve hattâ siyasal örgütlenme tarihimiz yeterince aydınlanmadığından pek hazırcı bir hüküm olur. Ancak son devir Türk aydınının Osmanlı yurtseverliğini ister istemez sürüklemek zorunda olduğu da bir gerçektir.

Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu[*14]

Keçecizade Fuad Paşa'ya atfedilen bir nükte vardır; muhaliflerinden müraî bir kişi, Bâbıâli'nin parke döşenerek genişletilen caddesini över ve pek münasib bir iş yapıldığını söyler. Paşa da, "bize atılan taşlarla döşettik" cevabını verir. Gerçekten de Tanzimat yöneticilerine çok taşlar atılmış, onlar da bu taşları bir devri bina etmek için kullanmışlardır. Ilımlı ve uzlaştırıcı bir yol izleyerek karşı görüşlüleri bile plânlarını gerçekleştirmek için hizmete aldılar. Onlara göre bugünün muhalifi yarının çalışma arkadaşıydı. Tanzimat'ın öncü kadrosu, hem geldikleri meslek ve dünya görüşü hem de toplumsal kökenleri bakımından birbirine benzemeyen kişilerden oluşur; aralarında bir uyum vardı, ama birlik olduğu söylenemezdi. Bâbıâli diktatörlerinin birbirleriyle çekişmeleri bazı zaman parlamenter Avrupa rejimlerindeki iktidar ve muhalefet partilerinin sürtüşmesini aratacak derecedeydi. Ahmed Cevdet Paşa gibi Süleymaniye Medreselerindeki dik başlı softaları mat etmiş medrese bilgini ile sefarethanelerde yetişmiş Reşid Paşa, ağırbaşlı Âlî Paşa ile nüktedan ve lâfını sakınmaz Fuad Paşa hep birlikte bir devri yaratmışlardır. Tanzimatçılar, 19. yüzyılın ortalarında reformlarını geleneksel bir devletin kadrolarıyla çeşitli dil ve dinden grupların çatıştığı bir ortamda yürütmek zorundaydılar. Muhalifleri çoktu; ama hiç kimsenin burnunu kanatmadan, özgürlüğünü kısıtlamadan eski bir imparatorluğu çağdaşlaşma yoluna çıkardılar.

Tanzimat hareketini bazı çağdaş yabancı gözlemciler legislation yani yasama faaliyeti olarak yorumlamışlardır.[86] Gerçekten de Tanzimat hareketi, kanun egemenliğini kurma ve yönetimi yeniden düzenleme olarak görülüyor ve anlaşılıyordu. Üstelik Tanzimat hareketini böyle niteleyenler sadece Avrupalı gözlemciler değildi, Tanzimat önderlerinin kendileri de girişimlerinin amacını ve yöntemini aynı biçimde değerlendiriyorlardı. Tanzimat hareketi bir devrimin atmosferini ve dünya görüşünü taşımıyordu. Tanzimat yöneticileri kişiliklerinde tutuculuk ve pragmatik reformculuğu birleştirmiş, dünya görüşleri, davranış biçimleri ve politikalarıyla 19. yüzyıl Osmanlı toplumundaki yeni insanın tipik temsilcileri veya öncüleri olmuşlardır. Ancak bu yeni Osmanlı tipinin büyük ölçüde eski toplumdaki

Osmanlı efendisinin yaşam tarzını, dünya görüşünü bilinçli biçimde devam ettirdiği de açıktır.

Mustafa Reşid Paşa, Ahmed Cevdet Paşa, Âlî ve Fuad Paşalardan oluşan Tanzimat dörtlüsü, iktidarı tutucu ve görünüşte reformcu bir kadrodan devraldılar. Bu devir-teslim, eskilerin gözden düşmesi ve bir köşeye itilmesiyle gerçekleşti. Temkinli, hattâ ürkek Mehmed Emin Rauf Paşa yeni döneme uyum sağlayamamıştı. Paşa gençliğinde, ilk sadrazamlığı sırasında, reform girişimleri yüzünden Halet Efendi'nin kışkırtmasıyla Sultan Mahmud'un hışmına uğramış ve son anda padişah, paşanın yakışıklılığını kastederek "kallâvî kendisine pek yakışıyor."[*15] diye canını bağışlamıştı. İhtiyar M. Emin Rauf Paşa radikal girişimlere karşı isteksizliğini; "artık bu llâvî bizi kurtaramaz," sözüyle ifade ederdi. Tanzimat döneminin elediği diğer devlet büyükleri, elli beş yıldır nezaret rütbesini taşıyan ve "şeyhü'l-vüzera" denilen Hüsrev Paşa, birbirlerinin kuyusunu kazan Akif Paşa ve Pertev Paşa gibi vezirlerdi. Hüsrev Paşa gizli bir tutucuydu, Mehmed Ali olayındaki gelişmelerde hırsının ve hatalarının payı görüldüğünden Tekirdağ'a sürgüne gönderildi. Akif Paşa ise rakibi Pertev Paşa'nın katline neden oldu. Bu son kanlı entrika idi ve Pertev Paşa siyaseten ve resmen katledilen son Osmanlı veziri oldu. Pertev Paşa'dan sonra Akif Paşa'nın da yıldızı söndü ve sürgüne gönderildi.[87] Artık meydan Pertev Paşa'nın yetiştirmesi olan ve yeni devrin politikacısı Mustafa Reşid Paşa'ya kalmıştı.

Reşid Paşa, Sultan Mahmud dönemi Bâbıâli bürokrasisinin genç üyelerindendi. Kaleme aldığı belgelerdeki yazı ve anlatım padişahın hoşuna gitmiş, koruyucusu Pertev Paşa tarafından padişaha övülmüştü. Buraya kadar klasik Osmanlı kalemiyye sınıfının yetenekli bir üyesiyle karşı karşıyayız. Reformcu hükümdar bu yetenekli gencin Fransızca öğrenmesini ister; işte Reşid Bey padişahın bu emrini yerine getirdiğinde, artık yeni devir bürokrasisinin öncüsü olacak bir kişiliktir. Öğrendiği dille dış dünyayı tanımıştır. Bâbıâli'de süratle yükselen Reşid Bey, 1834'te Paris elçisi, sonra Londra elçisi, ardından hariciye müsteşarı ve az sonra da vezirlik rütbesiyle hariciye nazırı oldu. II. Mahmud'un ölümünde hariciye nazırlığı üstünde kalarak Londra elçisiydi ve döner dönmez Tanzimat Fermanı'nı ilan ettirdi.[88] 1857'de 61 yaşında ölene kadar beş kere Osmanlı devletinin sadrazamı olmuş, hariciye nazırlığı, valilik, Meclis-i Vâlâ, Meclis-i Tanzimat reislikleri gibi Bâbıâli'nin yüksek görevlerinde bulunmuştu. Tanzimat döneminin diğer ünlüleri de onun geçtiği yolu izlediler. 19. yüzyılın yüksek

bürokratları, bugün sadrazam, yarın nazır, öbür gün vali, sonra gene sadrazam olabilirlerdi. Ama her görevde devlet yönetimini çok yakından etkiledikleri bir gerçektir. Âlî ve Fuad Paşaların daha sonra Midhat Paşa'nın, Ahmed Vefik Paşa'nın yaşam çizgilerindeki bu paralellik 19. yüzyılın devlet adamlığında kurumsallaşmış bir gelenek gibiydi.

Reşid Paşa'nın yandaşı Ahmed Cevdet Paşa daha ilginç bir hayat çizgisine sahibdi. Yüz yıl önce yaşasa, ilmiyye sınıfının en önde gelen üyelerinden biri olarak kalacak Cevdet Paşa; ilmiyye sınıfındaki yüksek rütbesinden, yani kazaskerlikten mülkiye sınıfına geçiş yapmış, vezir olmuştu. Osmanlı tarihinde ilmiyye sınıfından mülkiye sınıfına geçiş yapanlar az da olsa vardı, fakat böyle yüksek bir rütbeden geçiş tek olaydır[89] ve Tanzimat reformlarının ilmiyye sınıfının gücü ve dünya görüşü aleyhine geliştiğini ve laik bürokrasi ve dünya görüşünün berikilerin önüne geçtiğinin canlı bir örneğidir. Cevdet Paşa, Tanzimat döneminin yenilikçi heyecanını veya dış dünyaya dönüklüğünü değil; tutuculuğunu, ılımlılığını temsil eder. Bütün yazdıklarında ve düşüncelerinde Ortodoks bir Sünni-Hanefi olduğu açıktır. İslâmiyet onca hiçbir reformu gerektirmeyecek kadar üstün bir düzen getirmiştir. İlk müderrisliğinde Süleymaniye medreselerinin saldırgan ve ağzı kalabalık softalarını susturup saygılarını kazanacak kadar bilgisi güçlüydü. Laik bürokrasiye geçiş yapmadan önce Fransızcayı öğrendi, Avrupa hukukunu güya öğrendi, Hammer tarihini okudu. Yazdığı tarih eski vakanüvislerin yöntem olarak ilerisinde, ama çağdaş tarihçiliğin çok gerisindedir. 18. ve 19. yüzyıl başlarında Balkanlar'daki ulusalcı hareketleri Arabistan Vahabilerinin isyanını nasıl değerlendirdiğini biliyoruz, ama bunlara bakarak Cevdet Paşa'yı saf veya çağının çok gerisinde bir adam olarak nitelemek de mümkün değildir. Paşanın yönetici olarak yazdığı teftiş raporları, hazırladığı nizamnameler, zaman zaman tarihçiliğinin çok ötesinde bir gözlem ve değerlendirme yeteneğine sahib olduğunu gösterir. Cevdet Paşa 19. yüzyılın her bildiğini ve düşündüğünü yapmayan, sırrını mezara götüren devlet adamlarına tipik örnektir. Bizzat kaleme aldığı Tarih-i Cevdet'teki bilgi ve yorumlar, eserin diğer baskısında çıkarılmış veya değiştirilmiştir. Nedeni resmî sansür değil, paşanın kendi sansürüdür. Cevdet Paşa, yöneticilik söz konusu olduğunda tutuculuğuna rağmen görüşlerinden taviz vermeye çekinmemiştir. Bu tutumu eyyamcılığından değil, Tanzimat adamının "hikmet-i hükümet" anlayışından ileri gelir. Akıllı, bilgili Cevdet Paşa, karşıtı olan Âlî ve Fuad

Paşa'ları eleştirirken zaman zaman ölçüyü kaçırıp galiz bir üslûb kullanır. Reşid Paşa'nın devlete çok adam yetiştirip, Âlî Paşa'nın ise adam yetiştirmek şöyle dursun, "yetişecek adamlara engel olduğu" sloganıyla söze girip, Reşid Paşa'nın tercüme odasında gayrimüslim memur tutmadığını, Âlî Paşa'nın ise oraya Ermenileri doldurduğu gibi sözlerle eleştirilerini sürdürür. Fuad Paşa'nın ise "familyasının ırz-ı namusu konusunda lâubali" olduğu dedikodusunu da yapar. Bu lâubaliliğin nedeni ona göre Fuad Paşa'nın kayınpederinin Nuseyrî taifesinden olmasıdır.[90] Gerçekte yaşamları ve familyalarının yaşam tarzları da birbirinden pek farklı olmadığı halde, Cevdet Paşa medreseliliğine rağmen tek kadınla evlilik taraftarıdır ve eşine yazdığı mektublar duygu doludur;[91] Cevdet Paşa, grup çekişmesinde işi ölçüsüzlüğe vardırmış görünüyor. Ne var ki aynı adamlar bir vilayetteki ayaklanmanın bastırılması veya falan kurumun yeniden düzenlenmesi gibi sorunlarda bu tür çekişmeleri bir yana bırakır ve birbirleriyle aynı masanın etrafına otururlardı. Cevdet Paşa'nın Avrupa tarihi ve hukuku olanındaki bilgisi; Doğu tarihi, İslâm felsefesi ve fıkıh alanındaki geniş bilgisini ancak süsleyecek derecedeydi. Bu bilgileri muhafazakâr tezlerini savunurken kullanırdı. Ahmed Cevdet Paşa özellikle Reşid Paşa'ya sadık olduğundan ve devrin gereğini anladığından Tanzimat hareketine hizmet etmiştir. Ancak bazen takındığı taassub ve saldırganlığı da aşan üslûbu nedeniyle, Tanzimat hareketinin ve her türlü yeniliğin karşısındaki çevrelerin benimsediği tek Tanzimatçı devlet adamı oldu. Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım kaleme aldığı Cevdet Paşa ve Zamanı adlı kitabda[92] Mustafa Reşid Paşa ve Cevdet Paşa ikilisiyle Âlî ve Fuad Paşalar arasındaki çekişmeyi, ikincilerin Fransız politikasına taraftar olmalarına bağlar. Fatma Aliye Hanım'ın bu vehmi, kendisini okuyanları ve okuyanların yazdığını okuyanları bugüne kadar yanıltmıştır. İngiliz veya Fransız politikasını kullanmak gibi hüner, daha doğrusu hüner gösterisini Tanzimatçılar sık sık tekrarlamışlardır; ama işleri bir elçiliğe kapılanarak yürütmedikleri açıktır. Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım Tanzimat döneminin aydın kadın tipine bir örnektir. O devrin aydın gruplarıyla görüşür, özellikle diplomat eşlerini veya İstanbul'u ziyaret eden seçkin yabancı hanımları evine davet eder, davetten ve konuşulanlardan hükümeti haberdar ederdi. Gülnar Hanım diye bilinen Rusyalı Kontes Lebedov(a) da Yıldız'a jurnal edilen bu tür ziyaretçilerdendi.[93]

Tanzimat insanı yüzyıllar boyu küçümsenerek bakılan Beyoğlu’na adım atmıştı. Lamartine’nin taşra kasabalarına benzettiği sözde şık semt Beyoğlu, taş binalarıyla İstanbul’un ahşap mahallelerine tepeden bakardı. Avrupa’ya özenen aydınların buluştuğu yabancı kitabcıları, Avrupa mamulâtı satılan mağazalarıyla Beyoğlu; İstanbullu Türk’ün yaşamında Avrupa’ya aralanan bir kapıydı. Kafeleri, restoranları ve otelleriyle nihayet apartman hayatıyla, İstanbullu Beyoğlu’na çok sonraları taşınmaya başladı. Taşınma artıp Beyoğlu’na ayrılan saatler ve günler çoğaldıkça Beyoğlu da tiyatrosuyla, tüketim zevkiyle, sefahatiyle Avrupa taşrası olmaktan çıkıp Osmanlılaştı.

Tanzimatçı grubun alafranga sadrazamı olarak bilinen Mehmed Emin Âlî Paşa, Mısır çarşısı esnafından bir attarın oğludur. Attar akşamları çarşının kapısını da kapattığından muhalifleri, kendisine bevvabın yani kapıcının oğlu derlerdi. Diktatör sadrazamı tarihteki bir diğer diktatör sadrazamla karşılaştırarak yeren şairin taşlaması ünlüdür.

Kapıcızade ile Köprülünün farkı budur,

Birisi aldı Giridi, birisi verdi bugün...[94]

Gerçekte Girit’i vermemiş, o günün koşulları içinde, kurtarmış sayılırdı. Diplomasi mesleğine Reşid Paşa gibi yan geçiş yapmıştı. Fransızcayı kendisi öğrenmişti, kısa sürelerle Viyana ve Londra elçiliklerinde çalışmıştı. Reşid Paşa’nın elinden tutmasıyla Londra elçiliğine, sonra hariciye müsteşarlığına tayin edilmiş ve o sadrazam olunca da hariciye nazırı olmuştu. Beş kere sadrazamlık, sekiz defa hariciye nazırlığı yaptı. İzmir, Bursa valiliklerinde bulundu. Bâbıâli’nin Reşid Paşa’dan sonra ikinci diktatörü o oldu, amma Bâbıâli’yi de sarayın ve bütün ülkenin diktatörü hâline getirdi. Sadaret makamına Sultan Abdülaziz bile saygı göstermek zorundaydı, protokolde ve resmî ilişkilerde Bâbıâli’yi temsil eden kendisine karşı, en hafif saygısızlığa kesinlikle müsaade etmezdi. Âlî Paşa’nın sadrazamlığı sırasında yönetim ve hukuk alanında Tanzimat döneminin en kalıcı düzenlemeleri gerçekleştirildi. Bu reformlar gerçekleştirilirken Avrupalıların oyununa gelinmediği, tersine ülkenin askerî ve malî zaafına rağmen Avrupa müdahalesini en aza indirecek bir yöntem izlendiği görülür. Bu ağırbaşlı, düşünerek eyleme geçen, en ağır kararları ve cezaları bile soğuk bir tebessümle belli eden adamın yakın çalışma arkadaşı, nüktedan, deli dolu Fuad Paşa’ydı. Ünlü ulema ailesi Keçecizadelerden geliyordu ve tıb öğrenimi görmüştü. Fransız dilini kelime oyunları ve nükteler yapacak

kadar iyi bilirdi. Ani karar ve uygulamalarına rağmen 1861 Suriye olaylarından mülteciler sorununa varıncaya dek, bütün güçlüklerin ustaca çözümünde payı büyüktür. Âlî Paşa'yla akrandı, ama onunkinden çok farklı bir toplumsal çevrede yetişmişti. Birbirine zıt karakterdeki bu iki adam birbirleriyle aynı politikayı izlediler. Daha doğrusu Âlî Paşa, Ahmed Cevdet Paşa gibi frenleyici bir adamın bulunduğu ortamda Fuad Paşa'dan vazgeçemezdi. Âlî ve Fuad Paşalar yönetimde birbirlerinin sürekli halef-selefi olan ayrılmaz bir ikiliydiler.

Tanzimat bürokrasisinde ilişkiler henüz anonimleşmekteydi. Klasik Osmanlı bürokrasisinde aday memurlar kaleme çırak olarak girdiklerinde kendilerine mesleği öğreten amire bir usta, bir baba gibi bağlanır, birlikte çalışıp yükseldikleri akranlarıyla kurdukları kardeşlik ilişkisi hayat boyu sürerdi. Bu yüz yüze ilişkilerin modern bir kurumsallaşma içinde zamanla kaybolacağı açıktı, ancak Tanzimat bürokratlarının ilişkilerinde ve gruplaşmalarında eski gelenek ve etiket devam etmiştir, hattâ resmî yazışmalarda bile bunu gözlemek mümkündür. Bir sadrazam, mabeyin başkâtibine yazdığı arz tezkiresinde eğer böyle bir yakınlıkları varsa "devletlu atıfetlu oğlum efendim hazretleri" veya "karındaş-ı a'azz-u ekremim-en sevgili kıymetli kardeşim" gibi bir hitabda bulunurdu. Resmî belgelerdeki literatüre kadar yansıyan bu eğilimin politika ve yönetimdeki gruplaşmalarda başlıca etken olacağına kuşku yoktu.

Tanzimat bürokrasisinin yabancı dil bilen, dış dünyayı izleyebilen yetenekli üyeleri yanında yeni devrin kültürel atmosferine, çalışma yöntemlerine uyum sağlayamayanların da çokça bulunduğu açıktır. Böylelerinin içinde yabancı dili yanlış yazıp konuşanlar, koltuğunun altında lâf ola Fransızca gazetelerle dolaşanlar, kayırıldığı görevlerde gülünç işler yapanlar boldu. Ahmed Midhat Efendi'nin Felatun Bey ve Rakım Efendi, adlı romanı, 19. yüzyılın modernleşen bürokrasisinde gerçekten becerikli, okuyan ve yabancı dil öğrenen Rakım Efendi'yle, tembel, gösterişli ve yeni hayatı yüzeyden taklid eden Felatun Bey'in kişiliklerinde bu iki tip memuru konu almaktadır. Felatun Bey tipi memurların canlı örneği o devrin hariciye teşrifatçılarından Kâmil Bey'di. Fransızcasının gülünçlüğü ile tanınmış olanlardandı. 1867 yılında yeni kurulan Beyoğlu Altıncı Belediye Dairesi Reisliği'ne tayin edilmişti. Fuad Paşa'nın bacanağı olduğundan, yeteneksizliğine rağmen bu gibi görevlere kayırılırmış. Kâmil Bey, devrinde Frenk mukallidi diye bilinirmiş.[*16] Fransızcayı az bildiği halde

devamlı Fransızca deyimler kullanmaya çalışırmış, işler çatallaştı demek için “les faires sont devenue fourchette” veya “Ol babda irade efendimindir- à cette porte l’irade est à monseigneur” gibi gülünç çevirileriyle ünlüymüş.[95] Tanzimat’ın başından beri bürokrasi üyeleri ve paşazadeler arasında Kâmil Bey gibileri; yeniliğe karşı tepki duyanlar tarafından devamlı hicvedilmiştir ve hâlen hicvedilmektedir. Bu nedenle siyasal edebiyatımıza yerleşmiş bir deyim olan Tanzimat tipi, Tanzimatçıların sadece bir grubunu, daha doğrusu ikinci sınıfını meydana getirenler için kullanılabilir. Gerçekte Tanzimat tipi, bizim toplumumuzda kendi kendini yetiştiren, eleştiren ve yeni ufuklar aramaya başlayan insanın ilk örneğidir. Tanzimat insanının oluşumunda geleneğin payı vardır, ama geleneği değiştirme geleneği, Tanzimatçılarla başlamıştır denilebilir.

Budapeşte’de Tuna kıyısında şirin bir meydan Jozef Bém adını taşır. Meydanda General Jozef Bém’in bir heykeli vardır. Macar halkı,1848’de Kossuth’un önderliğinde Avusturya’ya karşı başlattıkları cumhuriyetçi devrime gönüllü olarak katılan Polonya lejyonu komutanının anısına bu heykeli dikmiş ve şükran borcunu bildirmiştir. General Jozef Bém, Osmanlı ordusunun ünlü Murad Paşa’sıdır. Osmanlı ülkesine sığınan Polonyalı, Macar ve İtalyan devrimci birliklerinin bir kısmı geriye yurtlarına veya başka ülkelere gitmiş, bir kısmı da din değiştirip Osmanlı hizmetine girmişlerdi. Bu yeni Osmanlılar, 17. yüzyıldan beri Alman prensliklerinde, Rusya’da görüldüğü gibi orduya ve sivil idareye hizmet sunan başka ülkelerin maceraperest küçük asilzadelerinden çok farklıydılar, yeni ülkelerine derin bir bağlılıkla hizmet etmişler, Tanzimat reformlarının yürütülmesine yetenekleriyle katkıda bulunmuşlardır. Bir bakıma 1930’larda Nazizm’den kaçarak Türkiye’ye sığınan Alman bilim adamlarının üniversiteye yaptıkları hizmete benzer bir durum söz konusudur. Ancak 1849 Polonya-Macar mültecileri, sadece Osmanlı ordusuna değil, sivil bürokrasiye ve kültür hayatına da yararlı hizmetler sundular.

Ordusunun kuruluşu tamamlanmamış ve reformun getirdiği sancı ve sıkıntılar içindeki Osmanlı devleti, Avusturya ve Rusya’nın baskılarına rağmen mültecileri geri vermedi. Sultan Abdülmecid; Tuna kıyısındaki kalelere sığınan ve başta Kossuth olmak üzere bütün Macar hükümet üyelerinin, Polonya-Macar komutanlarının bulunduğu binlerce kişiye, kendilerinin ve ailelerinin hayat ve şereflerinin teminat altında olduğunu,

istedikleri ülkeye gidebileceklerini, Osmanlı hizmetine girenlerin de rütbe ve mesleklerine uygun görevlere atanacaklarını bildirdi. General Kmety, General Bém (Murad Paşa), Bordy, Przyenski, Czaikowsky (Sadık Paşa), Vimety (İsmail), Zanitski (Osman), Stein (Fernat), Nemegyis, Borzecki (Mustafa Celâleddin Paşa) gibi yüksek rütbeli Polonyalı ve Macar subaylar, din değiştirerek Osmanlı hizmetine girdiler.[96] Dinini değiştirmeden Tuna kıyılarında kalan veya Haleb ve Kütahya'ya yerleştirilen küçük rütbeli subay ve erlerden Osmanlı sanayisinin ve tarımının gelişmesine yardımcı olacak birçok uzman çıktı. Topçuluktan haritacılığa, matematik eğitiminden veterinerliğe veya ressamlığa kadar 19. yüzyıl Osmanlı hayatına birtakım yeniliklerin girmesinde mültecilerin payı olduğu açıktır. Bizzat Midhat Paşa, Tuna vilayetindeki sanayi mekteblerini Polonyalı-Macar mülteci öğretmenler sayesinde açabilmişti. II. Mahmud döneminden beri Osmanlı ordusu özellikle Prusya'dan uzman getirtiyordu. Ancak bu Prusyalıların reforma ne derece canla başla hizmet ettikleri şüphelidir. 1830 devrimi sırasında önce İngiltere'ye sığınan sonra Osmanlı ülkesine gelen General Skrzanowski ve maiyetindeki iki Polonyalı subayın Osmanlı hizmetine alınmasını Avusturya, Rusya ve Prusya şiddetle protesto etmişlerdi. Prusya elçisi Königsmark, bu olay üzerine Prusya'dan askerî uzman yollanamayacağı tehdidini savurmuştu.[97] Osmanlı'ya gerçekten hizmet edenler büyük devletleri rahatsız ediyordu. Bâbıâli, 1831'de sürgündeki Polonya hükümetini, yani Polonya Millî Komitesi'ni tanımış ve komitenin Bâbıâli nezdindeki temsilcisine elçi muamelesi yapmıştı.[98] Polonez ve Macar asıllı Osmanlı paşaları ve memurları sadece kendileri değil, evlilik yaptıkları ve akraba oldukları çevreye de yeni bir hayat tarzı getirdiler. 19. yüzyılın Osmanlı yüksek sınıfı arasında ulusalcı bir Batılılaşma bu çevrede başladı.[*17]

19. yüzyılda İstanbul ve büyük liman şehirlerinde yeni bir hayat başladı. Bu yeni hayat tarzı, sadece kâgir konaklar, Avrupa mobilyası ve alafranga sofra adabı olarak özetlenemez. Kadınlar eğitim görüyordu. Gazete ve dergi okunuyordu, asıl önemlisi roman okunuyordu. Kaç-göç büyük ölçüde devam etmekle beraber, yüksek sınıfın kadını toplum hayatına giriyordu ve gezinti yerlerinde kadın-erkek flörtü başlamıştı. Bazı tekkelere kadınlar da devam ediyordu.

Toplumda hareketlenen, renklenen bir hayat yanında, eskisinden farklı organize bir mistisizm de başladı. Devlet tekkelerin şeyhlerine maaş

bağlatıyor, yiyecek ve tamirat yardımı yapıyordu; bir taraftan sayıları artan tekkeler ve müridlerle birlikte İstanbul'da meyhane sayısı da artmaktaydı. Sonra punch içilen dükkânlar, balo denen batakhaneler... Alkol keyfiyle, âyin cezbesi bir arada her sınıf halkı sarmaktaydı. Eczane ve doktorun yanında eski gelenekler de sürüyordu. İstanbul halkı Beyoğlu'ndaki hekimden, üfürükçüye taşınır olmuştu. İmparatoriçe Eugenie İstanbul'dayken Küçüksu Kasrı'nı Sultan Abdülaziz'le ziyarete gitmiş, padişah, imparatoriçeye kolunu vermişti. Bu manzarayı çayırda toplanıp seyreden kalabalık arasındaki alafranga zevat, ikisini, kol kola görmekten pek memnun olmuştu. Boğaz'daki mehtab sefaları, sayfiyedeki köşklerde kadınlı erkekli saz-söz meclisleri tutucu çevrelerin ve Ahmed Cevdet Paşa gibilerin dedikodu ve eleştirilerine neden oluyorsa da, yeni hayat, bildiği gibi devam ediyordu. Alafrangalık laik eğitimin ve laik bürokrasinin derece derece benimsediği bir hayat tarzıydı. Eski devirde ince yaşam, ulema sınıfının büyüklerine özgüydü; şimdi ise sivil bürokrasi modern ve pahalı yaşam biçimine öncülük ediyordu.

Tanzimat aydını Avrupa'ya açılmıştı. Avrupa'nın ilk anda bir "manièrisme"le gelmesi doğaldı. Kalıp değiştiren her toplum gibi, Osmanlılar da manièriste bir dönemden geçiyorlardı. Rönesans kültürüne geçen Orta Avrupa'nın 15-16. yüzyılları ve Avrupalılaşan Rusya'nın 18. yüzyılını, Türkiye 19. yüzyılda yaşadı. Bir uygarlık çevresine girme aşamasındaki toplum, model aldığı toplumun kendine göre bir resmini çizer; o uygarlıkta ve hayat tarzında kendine göre demirleme alanları, referans noktaları saptar. Kuşkusuz, 19. yüzyıl Fransız'ına kendi toplumunun betimleyici ve belirleyici noktalarını sorsak; Tanzimat bürokratının Avrupa toplumu için çizdiği betimleyici çerçeveden çok daha farklı cevablar alırdık. Bu gibi farklılıkları 19. yüzyılın yerli ve yabancı literatüründen tarayıp saptamak da mümkündür. Manièrisme kabuk değiştiren toplumun fertlerinin model resme göre edindikleri bir tür teatralitedir. 18. yüzyılın Avrupalı soylusu karısıyla baloya gitmeyi su içmek gibisinden bir olay olarak görürdü. Oysa Büyük Petro devrinde Prens Mençikof bu davranışıyla yeryüzüne inen bir inkılâbçı ilâh gibi gururlanır, bir başka soylu ise homurdanırdı. O yüzden uzun zaman çar sarayındaki balo ve soirèler bir amatör oyunu gibi başlayıp profesyonel bir rezalet hâlinde bitmiştir. Bazı alışkanlıklar alışkanlık hâline gelmeden yapılıyordu. Davranışların amacı değil, düzenlenişi mühimdi; 1847 Haziran'ında o

dönemin ünlü virtüözü Ferenç Liszt İstanbul'a geldi. Avrupa saraylarında dinleyicilerin kabalıklarına karşı kapris ye hırçınlıkla cevab veren büyük müzisyen, Osmanlı sarayındaki dinleyicilerinin dinleme adabı ve vakarına hayran olmuştu. Sultan Abdülmecid, Avrupa müziğine ve operaya hayrandı. Eğitimini gördüğünden değil, görmediği, özlediği dünyanın atmosferine müzikle bir girişti bu. Batı edebiyatının ilk ürünleri çevriliyordu. Siyasî, ilmî bilgi ve yorumlar için değil; doğrudan doğruya hayata yeni giren bir öğenin, Fransızcanın üslûb ve dil bakımından kusursuz örneklerini önce mütercim benimsemek, sonra da tanıtmak amacında olmalıydı. 1859'da Yusuf Kâmil Paşa Fénelon'un Telemaque'ını, sonra Şinasi, La Fontaine, Racine ve Lamartine'i çeviriyordu. Münif Paşa, Voltaire ve Fénelon çevirileri yaptı. Saray ve Bâbıâli, Batı'da kaleme alınan dünya tarihleri içinde Osmanlı toplumunun nasıl yorumlandığıyla ilgileniyor, olumlu görülen eser sahibleri taltif ve teşvik ediliyordu. Avrupa diline, bilimine, tekniğine karşı henüz bütüncül ve tartışmacı olmaktan çok, pragmatik bir yaklaşım söz konusuydu, ama bu fazla süren bir tutum olmadı.

Osmanlı aydını Batı'ya dönüp Doğu'yu terk mi ediyordu? 150 yıldır tartışılan bu soru veya üstünde durulan bu iddianın ne derecede geçerli olduğunu da düşünmek gerekir. Aslında Tanzimat aydını, Batı'nın edebiyatı, düşüncesi, müziğine yönelirken; Doğu kültürünü de geçmiş yüzyıllardaki Osmanlıdan daha sistematik ve ciddî bir ilgiyle incelemekteydi. İbn-i Haldun'un Mukaddime'si 18. yüzyıl sonunda Pirîzade Mehmed Sadık tarafından çevrilmiş, Ahmed Cevdet Paşa da 6. bölümünü bu sıralarda çevirerek, eser Türkçeye kazandırılmıştı. Klasik Arab ve İran edebiyatının Türkçedeki en iyi tercüme ve şerhleri 19. yüzyılda yapılmaya başlandı. III. Selim, II. Mahmud ve Tanzimat dönemi boyu, Türk musikîsi en önemli değişmeleri geçirdi ve parlak çağını yaşadı. Kulaktan kulağa geçen besteler dönemi kapandı. Edhem Paşa ve Mısırlı Halim Paşa koleksiyonları gibi derlemelerle musikî eserleri düzgün kayıt ve korunma altına alındılar. Osmanlı vakayinamelerinin neşri, eski tarih eserlerine ciddî zeyiller yazılması, nümizmatik tetkikler, düzgün arşiv kurulması da bu yüzyılın faaliyetidir. Tanzimat aydını geleceğe yönelik bir tarih bilincine sahib olmaya başlamıştı ve kültür mirasını da bu anlamda değerlendirmeye başladığı görülüyordu.

Hayatın hareketliliği, değişen toplumun yarattığı yeni şartlar, yeni imkânlar; genç bürokrasinin önünde açılan yeni ufukların, görkemin,

renklenen yaşamın etrafındaki iktidar kavgasının getirdiği yorgunluk, mistisizme ilgiyi de artırdı. Tekkeler doldu, boşaldı, tasavvufî düşünce ve tecerrüd, seçkinlerin hayatının bir bölümünde yer etti. 19. yüzyıl seçkinlerinin çocukları piyano hocasının, Fransız mürebbiyenin eğitimine teslim edilirken; ailenin intisab ettiği tarikat şeyhinin eli de öptürülürdü. Bu karmaşıklaşan renkli ortamda bir Doğu-Batı sentezi mi doğuyordu? Hayır... Böyle bir sentezin özlemi ve tartışması uzun bir süre söz konusu bile olmadı. Güzel olan, gerekli olan her şey denenmeli, alınmalı, öğrenilmeliydi. Reform çağının pragmatizmi yerini ideolojiye, tartışmaya, daha sonra bırakacaktır; benzer eğitimden geçen, benzer hayat tarzına sahib insanlar, aynı kavramların etrafında, İslâm, Osmanlılık, Batıcılık, Türkçülük gibi düşüncelerin kavgasını yapmaya başlayacaklardır.

Osmanlı aydınları medreseli-mektebli diye ikiye ayrılmıştı. Yavaş yavaş mektebli ve alaylı ayırımı da başlayacaktı. Diploma ve düzenli eğitim 19. yüzyıl Osmanlı adamının hayatını ilk yıllarda etkileyen ve ayrı bir yola sokan iki kuvvetli toplumsal kurumdu. Osmanlı aydınının bu dönemde çok okuyup yazdığını söylemek güçtü. 1822-1842 arasında 250 kadar eserin basıldığı, bütün Tanzimat döneminde basılı kitabın ancak birkaç bini geçmediği biliniyor,[99] oysa Büyük Petro döneminden Ekim devrimine kadar Rusya'da 200 bini aşkın kitab basılmıştı. Sözlü kültür geleneği yaşamaya devam ediyordu. Avrupa romanları, düşünürleri okunur, dostlara anlatılır, notlar tutulur, tekrarlanırdı. Sivil veya asker olsun, 19. yüzyıl Osmanlı aydını büyük imparatorluğu bir ucundan öbür ucuna gezerek, görerek öğrenir ve erken olgunlaşırdı. Düşünce ve davranışlarında sanıldığının aksine renklilik ve esneklik vardı: Siviller de, askerler de benzer konuları işleyip benzer şeyleri öğrenerek laik eğitimden geçerlerdi. Taşra hayatında muallim ve zabit beraberliği 19. yüzyıl aydın eğitiminin ve kültürünün temelini ve çatısını oluştururdu. Toplumsal ve kültürel değişimin belirli bir xénophobique (yabancı düşmanı) tepki yarattığına kuşku yoktur. Ancak 19. yüzyıl ortalarında Osmanlı aydınları, Batı hayat tarzına ve Batı kültürüne belirli bir rahatlıkla yaklaşabiliyorlardı. Bu yaklaşmada o kültürün temeline inmeden onu pragmatik bir tutumla uygulamanın payı olduğu kadar, ülkenin bağımsızlığının da rolü vardır. Osmanlı ülkesinde İslâmcılık bile Batı kurumlarına ve Batı kültürüne karşı, Hind Müslümanları, Rusya Müslümanları kadar şüpheci ve itici bir eğilim içinde değildi. 31 Mart olaylarının kışkırtıcısı sayılan Derviş Vahdetî'nin

Volkan gazetesinde İngiliz parlamentarizminin ve demokrasisinin kurumlarını benimseyerek savunduğu açıktır. Batı düşmanlığı Berlin Kongresi, Balkan Savaşı ve Hamidiye Panislâmizmi ile slogan hâline dönüşmekteydi.

Bir toplumda değişme başladığında bu değişim öngörülen alanlar kadar, öngörülmeyen alanlara da sıçrar. Osmanlı toplumu belki çok köklü bir değişim geçirmiyordu, ama modernleşme, toplumun her kesitine ve her kurumuna sıçradı. Osmanlı aile yapısı ve Osmanlı kadını da bu gelişmelerin dışında kalmadı.

Tanzimat döneminde Osmanlı kadınının hayatında kayda değer gelişmeler başlamaktadır; hayatı ayrı bir renge bürünmüştür. Bu renk değişikliğini sadece modadan, günlük yaşamdan, tüketim kalıplarındaki farklılaşmadan, yabancı dil öğrenmek veya piyano çalmak gibi yeni zevklerden ibaret görmemek gerekir. 19. yüzyılda Osmanlı ülkelerinde tarımda, eğitimde görülen bazı yapısal değişmeler ve bütün dünyanın yaşadığı haberleşme ve teknolojideki devrimin Osmanlı topraklarına da yansıması, klasik aile yapısını büyük şehir kadar kırsal alanda da yavaş yavaş değişim geçirmeye zorlayacaktır. Nihayet Ortadoğu ülkelerinde kadının özgürleşmesi sorunu bu dönemin modernleşme ideolojilerinde önemli yer tutar. İslâmcı modernleşmeci akımdan, liberal düşünceye kadar bütün Ortadoğu düşünürleri klasik ailenin yapısı, kadının toplumsal yeri üzerinde duruyor ve değişiklik öneriyorlardı. Namık Kemal bu dönemde kadının eşitliği üzerine ilk çıkışları modern İslâmcı bir açıdan yapıyordu.[100] İmparatorluğun İzmir, Beyrut, Selânik gibi liman şehirlerinde ve Rumeli'deki bazı merkezlerin nüfusundaki göze çarpan büyüme dolayısıyla aile yapısında da modernleşmenin başlaması kaçınılmazdı. Anadolu kıtasında da, Türkiye'nin sosyal tarihi için önemli bir değişme başlamaktaydı. Çukurova, Amik, Maraş yörelerinde aşiretlerin iskânı nedeniyle göçebe nüfus yeni hayata geçmekteydi. Nihayet yüzyılın ortasında Ege bölgesi, ardından Çukurova'da başlayan monokültürel tarımın yarattığı toprak işçiliği, kırsal kesimdeki ailenin geçimini ve yapısını etkilemeye başlayan gelişmelerdi. Kırsal kesimde bu dönüşümü başlatan faktörlerden biri de 1858 (H. 1274) tarihli Arazi Kanunnamesi'dir. Kanunname'nin çok çabuk ve etkin bir biçimde özel mülkiyet düzeni gerçekleştirdiğini, hele küçük ve orta sınıf çiftliği güçlendiren etkileri olduğunu söylemek güçtür. Ama tarım topraklarının mülkiyeti ve miras

konularında yenilikler getirmediği de söylenemez. Bu kanunla işlenen toprakların tapulandırılması ve miras yoluyla intikali, ister istemez kırsal kesimdeki büyük aileyi parçalayacak bir süreci başlattı. Bundan başka arazinin miras yoluyla intikalinde kız evlat da erkeklerle eşit pay alacaktı ki, bu, hukukî yönden önemli bir gelişmedir. Diğer yandan kırsal bölgelerden ülkenin İstanbul, Beyrut, Selânik gibi büyük şehirlerine yapılan göçte de niteliksel bir değişim gözlenmektedir. Daha önce büyük şehre bekâr nüfus göç eder ve kısmen mevsimlik olarak kalırken, artık çeşitli nedenlerle aile göçlerinin başladığı görülüyor. İstanbul'un surlara yakın kesiminde, Haliç civarında ilk gecekondulaşma başlamaktaydı. Bu olguları şehirleşme ve çekirdek aileye geçişin başlangıcı olarak nitelemek abartma sayılmamalıdır.

Tanzimat döneminin getirdiği sosyo-kültürel değişim, hiç değilse üst ve orta tabaka kadınının toplumsal hayata girişini hazırlayan altın bir dönem olmuştur. Modern İslâmcı düşünürler çok karılı evliliğinin kalkmasına ya da sınırlandırılmasına yönelik yeni yorumlar getirirlerken, gerek Osmanlı ülkesinde, gerek diğer Ortadoğu ülkelerinde ve Rusya periferisindeki düşünür ve yazarlar eski aile yapısı ve evlenme geleneklerine karşı kampanya açmışlardı. İbrahim Şinasi Bey modern tiyatromuzun ilk eseri sayılan[*18] Şair Evlenmesi'nde biraz naif bir lûbla eski evlilik geleneklerini yererken, Azeri dramaturgisinin kurucusu Mirza Fethali Ahundov ve izleyicileri tiyatro yapıtlarında İslâm kadınının kapalı hayatını, pederşahi aile düzenini, kız çocuklarının cahil bırakılmasını durmaksızın yeriyorlardı. 1880'lerde Rusya Müslümanlarından bir grup kadın, Âlem-i Nisvan adlı bir kadın gazetesi çıkararak feminist hareketi yaygınlaştırmak çabasındaydılar. Tanzimat maarifinin en önemli girişimlerinden biri, ortaöğretim alanında inas rüşdiyeleri açarak kız çocuklarının eğitim olanağını geliştirmek olmuştur. Kız çocuklarının sayılarının artması ve 19. yüzyıl sonunda eğitim derecesinin liseye kadar yükselmesi ise, yeni bir meslek grubunun ortaya çıkışını sağladı. Muallime hanımlar... Kadının çalışma hayatına girişi, Türkiye tarihinde sanayiden önce eğitim alanında olmuştur ki, bu gelişme günümüz Türkiye'sinde kadının bürokrasideki güçlü durumunun bir nedenidir.[101]

Tanzimat dönemindeki kültürel açılımla ortaya çıkan yeni aydın grubunun üyeleri arasında üst sınıftan kadınlara da rastlanmaktadır. Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım, Şair Nigâr Hanım bu tip aydınların prototipidir.

Büyük kentlerde kadın evin dışına çıkmıştır. Boğaziçi'ndeki mehtab gezilerinden, Beyoğlu'ndaki alışverişlere kadar birçok yerde kadının toplumsal hayata girişini, Tanzimat'ın devlet adamlarından Cevdet Paşa, zenperestliğin ve muaşakanın artması olarak nitelendirir.[102] Sanayileşme ve kentleşmenin yavaşlığına rağmen, toplumda kadının 19. yüzyıldan beri ılımlı bir özgürleşme sürecine girdiği görülüyor. Sanayileşen Avrupa'da kadın, özgürlüğünün bedelini çok pahalı ödemiş, toplumsal hayatta yeni güçlüklerle karşılaşmıştır. Benzer bir gelişme ülkemiz kadını için henüz başlamaktadır, ama koşulların farklılığından dolayı Türkiye'de kadının özgürlük için ödediği bedelin, Avrupalı kadınınki kadar ağır olduğu söylenemez. Bu farklı koşullar, yakın tarihimizdeki reformların sanayileşmeden önce özgürlük için uygun bir zemin hazırlamasından ileri gelmektedir.

Tanzimat döneminin devlet adamları, yürürlükteki aile hukuku ve evlenme geleneklerinin sorunlar yarattığının farkındaydılar. Rengârenk dinî yapıda herkese hitab edecek bir aile hukuku; bu konudaki yasama programları Sadrazam M. Emin Âlî Paşa'nın Fransız Medenî Kanunu'nu kabul etme girişimine kadar varmaktadır, ama hiçbir cemaat bu konuda müsait davranmadığından geleneksel evliliği düzenlemek için bazı ferman ve tembihler çıkarmakla yetinmişlerdir. Bu ferman ve tembihler, esas olarak evlenme sırasında başlık ödemeyi yasaklamak, ağır masrafların yapılmasını önlemek istemekteydi.[103] Kuşkusuz bu ferman ve tembihlerin yaşayan gelenekleri ortadan kaldırdığı söylenemez, bunlar aile hayatındaki belirli gelişmeleri yansıtmaktaydılar. Tanzimat döneminde hiç değilse şehirli nüfus arasında ekonomik ve sosyal zorunluluklarla, eski geleneklerin ve çok karılı evliliğinin adamakıllı gerilediği[*19] ve hoş karşılanmadığı bilinmektedir.

19. yüzyılda ülkenin büyük şehirlerinin de fizikî dokusunda ve yaşam biçiminde değişmeler görüldü. Saray, Bâbıâli denen sadrazam konağı, Süleymaniye'deki Ağa Kapısı ve Şeyhülislâmlık'tan başka belli başlı resmî bina tanımayan İstanbul'un bir bölümü, nezaretler, devlet daireleriyle donandı. Beyoğlu ise bankalar ve ticarethaneler, mağazalar, restoran ve kafelerle doldu. İstanbul'un her yerinde kâgir okullar, karakollar gibi 19. yüzyılın mimarî zevkini yansıtan yapılar yükseldi. Nihayet Avrupa'nın ilk metrolarından biri olan "Tünel" Karaköy ve Beyoğlu arasında işletmeye açıldı. 19. yüzyılda Boğaz'ın iki yakasında, Adalar'da, Çamlıca ve Kadıköy'de sayfiye hayatı başladı. Önceleri sadece azledilmiş devletluların,

Rum balıkçıların yaşadığı uzak Boğaz köyleri vapurların gidip geldiği, mevsimlik oturulan semtler hâlinde İstanbul'la bütünleştiler. Büyük şehirlerde varlıklı, orta hâlli ve fakirlerin oturduğu semtler birbirlerinden ayrılmaya başladı. Beyrut, İzmir, Selânik gibi zengin liman şehirleri de İstanbul'la birlikte aynı değişim sürecine girdiler. Bâbıâli düzgün parke döşeli caddeleri, hükümet binalarıyla imparatorluğun idare merkezi olduğunu gösteriyordu. 19. yüzyılda İstanbul kaldırım, suyolu inşaatı ve genişletilen caddelerle bir şantiye görünümü aldı. Başarılamasa bile imparatorluğun başkenti ilk defa plâna göre düzenlenmek isteniyordu. İlk park (Tepebaşı) bu dönemde yapıldı. Kayıkçıların felâket günü gelip çatmıştı. Karaköy ve Eminönü köprüyle bağlandı, şehirde iskeleler arası vapur seferleri başladı. Sayfiye yerleri içinde Yeniköy-Tarabya yazlık sefarethanelerin ve yükselen Rum burjuvazisinin semtiydi. Beyoğlu, Taksim'e doğru gelişti. 20. yüzyılın başında Gümüşsuyu, Ayaspaşa gibi semtler, her dinden zengin İstanbulluların apartman yaşamına geçtiği bölgeydi.

Geleneksel Osmanlı şehrindeki mahalle, henüz sınıf ve statü farkına göre biçimlenmiş bir mekân değildi. Bir paşanın konağı karşısında, küçük bir evkaf kâtibinin aşıboyalı küçük evi, ilmiye ricalinden bir efendinin kâşanesinin yanı başında mahalle suyolcusunun kulübesi bulunur, bütün bu insanlar birbirleriyle her gün karşılaşır, belirli bir sosyal dayanışma, saygı ve himaye kuralları içinde yaşarlardı. Aynı tarz hayat, gayrimüslimlerin şehrin kenar bölgelerine sıkıştırılmış mahallelerinde de görülürdü. Ama bazılarının artan servetleri konak ve şık binalara, bu şık bina ve konaklar sıklaşan semtlere yığılmaya başlayınca; cemaat ruhunun yaşadığı eski mahalleler de nitelik değiştirmeye başladı. Aksaray'ın ötesi orta hâlli ve fakirlerin semti oldu. Tıpkı Avrupa'nın büyük başkentlerinde olduğu gibi, ayrı sosyal sınıfların yaşadığı mahallelerde, farklı bir argo ve şive gelişti. 19. yüzyılın İstanbul'unda henüz ilmiye sınıfının önde gelen efendilerinin, büyük memur ve paşaların yaşadığı Fatih-Aksaray-Lâleli semtinde İstanbul şivesinin (ağzının) en makbulü konuşuluyordu. Kasımpaşa sakinlerinin şivesi, Karagümrük mahallesinin gelenekleri küçümsenirdi. Yangınların silip süpürdüğü şehirde zengin konakları ahşap da olsa yangın duvarları ve geniş bahçelerle çevriliyor veya kâgir bina mimarisi gelişiyordu. Gerçekte 18. yüzyıldan beri Osmanlı mimarisi Avrupa'nın etkisi altındaydı. 18-19. yüzyıl İstanbul'unun bazı kasır ve köşkleri, Nuruosmaniye Camii, Selimiye

Kışlası gibi yapıları Osmanlı barok mimarisinin örnekleri diye betimlenir. Kuşkusuz barok mimari ve sanat için gerekli koşulların Osmanlı toplumunda olup olmadığı tartışılacak konudur, kaldı ki Avrupa'da barok devrin kaynağı ve niteliği de hâlen iyi anlaşılıp tarif edilmiş değildir. Ancak bu yüzyılda Orta Avrupa baroğunun tamamlanmış ve daha iyi tanımlanmış bir üslûb olarak bir ölçüde Osmanlı ülkesini etkilediği de açıktır. Osmanlı baroğu denen mimarinin özellikleri 18. ve 19. yüzyılda sadece başkentte değil, taşradaki bazı kamusal yapılarda ve âyan konaklarında bile görülür. 19. yüzyılın ünlü Ermeni mimarları Balyanlar, bu ortamın yaratıp zenginleştirdiği aileydi. Balyanlar bir yüzyıl boyu Dolmabahçe Sarayı'ndan, Ortaköy Camii'ne ve Beylerbeyi Sarayı'na kadar onlarca binayı yapmışlardır. Maraş ve Kozan arasındaki Belen köyünden çıkan, 1730'lardan beri faal olan bu aile, İstanbul'un Beyazıt Kulesi, Bendler, Çırağan Sarayı gibi yapılarıyla şehre damgasını vurmuştur.[104] Balyanlar yerel süsleme, oymacılık, camcılık gibi geleneksel sanatları yeni yapı teknikleri ile kaynaştırmışlardır. Ortaya çıkan eklektik mimari, 19. yüzyıla özgü beğeniyi, eğrisi ve doğrusu ile en geniş biçimde yansıtır. Balyan ailesi geleneksel inşaat ustalığından modern mimari eğitimine ve mimarlığa geçişi temsil etmekteydiler. Yaptıkları eserler ampir, barok, rokokonun izlerini taşımakla beraber, 19. yüzyılın özgün Osmanlı mimarisi sayılmaktadır. Bu yüzyılda İstanbul'un modern mimarisine damgasını vuran bir diğer mimar grubu Fossatilerdir. Fossatilerin günümüze kalan eserleri azdır. İsviçreli olan Fossatiler, Milano Brera Akademisi'nde yetişmiştir. Bu akademi 19. yüzyılda tamamen Rusya Çarlığı'nın zevk ve talebine göre eğitim yapıyordu; çünkü mezun mimarlara orada iş bulunuyordu. Neo-rönesans dediğimiz üslûbda çalışan Fossatilerden Giuseppe, 1830'larda İstanbul'da yanan Rus sefaretinin mimarıdır. 19. yüzyıl güzelliği ve görkeminden dolayı yeni binanın çarın İstanbul'daki müstakbel sarayı olarak tasarlandığı dedikodusu da çıkmıştı. Fossatiler Bâbıâli çevresinin aradığı adamlar oldu.

Fossati'lerin Osmanlı mimarisine girişleri Ayasofya'nın tamiriyle başladı. Ayasofya'nın çatlaklarından dolayı tamiri gerekiyordu. Sultan Abdülmecid, Balyanlara iltifat etmeyerek tamir işini Fossatilere vermiş ve Temmuz 1849'da Ayasofya'nın onarımı bitmiştir. Sultan Abdülmecid bu arada mozaikleri kazıyıp resmeden Fossati'ye bu mozaikleri bastırması için para yardımında da bulunmuş ve Ayasofya mozaiklerinin ilk baskısı böylece

yapılmıştır. Fossatilerin yapıları yöneticileri etkilediğinden Darülfünun (sonraki Adliye) binasının yapımı kendilerine veriliyor. Arkadan İran elçiliği de onlara yaptırılıyor.[105] Fossatiler böylelikle Tanzimat Türkiye'sindeki mimari ile Rusya'daki mimarinin benzeşmesini sağlamışlardır. Bu ortaklıkta neo-rönesans üslûbun görkemi büyük rol oynamaktadır. Kamusal binalar ve sayılı konakların dışında, şehirler henüz yangınların silip süpürdüğü ahşap yapılardan vazgeçebilmiş değildi. İzmir, Selânik gibi şehirler ve İstanbul'da Beyoğlu'nda dar bir bölge kâgir konut mimarisine ancak geçmişti. Tanzimat'ın önderi olan Mustafa Reşid Paşa daha 1830'larda Londra elçiliğindeyken kâgir yapıların artırılması ve bunun için inşaat ustası yetiştirilmesi gereği üzerinde durmuştu.[106] Ancak toplum henüz pahalı konut yapımına geçecek durumda değildi.

19. yüzyılın Osmanlı toplumu bir arayış ve yöneliş içinde idi. Bu yöneliş ve arayışta 20. yüzyıl başında olduğu gibi ulusal niteliği saptamak, Avrupa sanatı ile mahallî veya ulusal(?) özelliklerin sentezini yapmak gibi endişeler henüz ağır basmamıştı. Tanzimat döneminin mimarisinde olduğu gibi edebiyatında da mahallîlik kendiliğinden yaşamış ve etkisini sürdürmüştür. Şeker Ahmed Paşa'da Osman Hamdi Bey'de görüldüğü gibi Batı resmi ile Türk sanatının sentezini yapma bilinci veya endişesi yoktur. Aslında Osman Hamdi Bey de seçtiği konularla; empresyonist okul içerisinde sözde kendine özgü yanları olan bir Türk okulu yaratabilmiş değildir. Tanzimat edebiyatının yazar ve şairi de, pek bilincinde olmadan geleneksel klasik Osmanlı nesrinin ve şiirinin biçimini korumuştur. 20. yüzyıl başındaki millî edebiyat "millî" sözünü ve "milliyetçiliği" kullandığı için böyle nitelendiriliyor, yoksa öz ve biçim yönünden 19. yüzyıl Türk edebiyatından daha millî olduğu tartışmalıdır. Tanzimat romanının meddah hikâyelerinin üslûb ve biçimini koruduğu, hattâ konuların bile "Hançerli Hanım", "Sansar Mustafa" gibi meddah hikâyelerinden kaynaklandığı, Namık Kemal, Ahmed Midhat, Samipaşazade Sezai gibi yazarlarda bu geleneksel yapının ağır bastığı, edebiyat tarihçilerimiz tarafından belirlenmiştir.[107]

Tanzimat devri Türk edebiyatının 19. yüzyıl dünya edebiyatı içinde seçkin bir yeri olamaz; bu edebiyat bizi yansıttığı için çözülmesi gereken bir konu, bir sorundur. Biçim yönünden bu edebiyat ağır bir evrim geçirdiği hâlde, içerik yönünden ani bir nitelik değişmesi geçirir. Namık Kemal, Ahmed Midhat, Mehmed Murad, Şinasi; roman tiyatro ve şiir dalında halk öğretmenliği yapmaktadırlar. Örneğin Mehmed Murad Turfanda mı, Turfa

mı? adlı romanında ahlâk öğretmenliği (tekzib-i ahlâk-ahlâkı düzeltme) rolünü üstlenmekte, bunu bir roman türü olarak savunmaktadır. Yüzyılın sonunda (1890-91) yazdığı bu romanda yazar, askerlik, memuriyet, aile hayatı gibi kurumları ilkel bir anlatımla tek tek ele alıp eleştirmektedir.23 Biçim ve üslûbdaki ilkelliğine rağmen, Tanzimat yazarı toplum öğretmenliğine erkenden girişmiş ve kendisinde siyasal-toplumsal bir misyon görmüştür. Ne var ki, aynı edebiyatın 19. yüzyılın sonunda Avrupa edebiyatının ustalık düzeyini temsil eden Rus edebiyatına aldırış etmeden Fransız parnasyenlerini, sembolizmi izleyip tamamen biçimci bir niteliğe büründüğü açıktır.

Tanzimat toplumunun aydını ansiklopedisyen olma isteğindedir. Devlet adamından yazarına bu toplumun seçkinleri; tiyatrodan gazeteye, mimariden filolojiye ve doğa bilimlerine kadar her konuya el atma ve düzenleme çabasındadır. İlk roman yazarı olan Şemseddin Sami, ilk sözlükleri ve ansiklopediyi de ortaya koymuştur. Sadrazam Âlî Paşa, Güllü Agop'un Osmanlı tiyatrosunu devletin finanse etmesini gerekli görmüş ve bazı temsilleri de teşvik için izlemiştir. Ahmed Vefik Paşa, tiyatro çevirmenliğinden sözlükçülüğe kadar her alana el atmıştı. Modernleşme çabasındaki bir toplumda bunlar doğal ve faydalı eğilimlerdir. Ancak 19. yüzyıla kadar Türk toplumunun Batı kültürüne olan yabancılığı, kendisini özellikle tarihçilikte, iktisatta[*20] ve toplumbilimde göstermektedir. Bu toplumda bilgi birikimi, araştırmayı örgütleme ve kurumlaştırma çabası ise sınırlı kalmıştır. Mart 1864'te Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye ilk ilk ilk kütübhaneyi açana kadar başkentte ve taşra şehirlerinde kütübhane, yazmaların yığıldığı vakıf depoları demekti. Tarih yazıcılar için düzenlenmiş arşivler yoktu ve Osmanlı tarihçiliği hâlen vakayinamelere dayanıyordu. 19. yüzyılda Türkiye'de tarihçiliğin büyük atılımlar yapıp bilimsel temele oturduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak yüzyılın sonunda Namık Kemal ve Mizancı Mehmed Murad Bey gibileri tarafından tarih belli bir tarih ve toplum bilinciyle ve siyasal yorumla yazılmaya başladı. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu reform hareketine misyon duygusu içindeki bir tarih bilinciyle başlamış değildi. Tanzimat hareketinin devrim olarak başlamadığının bir göstergesi de budur. Tanzimat, Türkiye tarihinde devrim değil, hazırlayıcı sonuçlar doğuran bir harekettir.

Tanzimatçı devlet adamlarının ilk kuşağının pragmatik reformculuğu, bir kuşak sonra siyasal ideolojiye, grup ve kişi çekişmesi programlı bir siyasal

muhalefete dönüştü. Mustafa Reşid Paşa'nın aydın-mutlakıyetçiliğiyle başlayan dönem, Midhat Paşa'nın anayasalcılığıyla noktalandı. 1860'larda Osmanlı düşünce hayatının en önde gelen üç kişisi, laik-ulusçu düşünceli olan Şinasi,24 onun yanı başında modernleşmeci-İslâmcı Namık Kemal ve İslâmcılıkla laiklik, Türkçülükle Osmanlıcılık arasında gidip gelen Ali Suavi idi. Osmanlı düşünürü henüz açık seçik siyasal ideolojisini ve programını belirlemiş değildi. Siyasal düşünce ve muhalefet emekleme devrinde olmasına rağmen, gelişmelere bakıldığında Osmanlı ülkesinin geleneksel siyaset ve hayat tarzından çıktığı anlaşılıyordu. Bundan sonra Osmanlı toplumunu modernleşme olayının kalıpları içinde değerlendirmek kaçınılmazdı. Modernleşmeye tepkiler de kuşkusuz güçlenmişti. Modernleşen her toplumda yeniye tepki doğal bir olaydır: Avrupa uygarlığına yüz elli sene önce giren Rusya'da bile Aksakov; "geriye dönelim" diye haykırıyordu. Çağdaşlaşmanın getirdiği bunalım Rusya'daki kadar şiddetli olmasa da, Osmanlı toplumunda da tepki yarattı, ilk anda yöneticiler de muhalefetin rengini ve niteliğini anlayamadılar. Çünkü Osmanlı toplumundaki her olay ve kurum gibi, siyasal düşünce ve siyasal muhalefet de değişmişti.

Yeni Aydınlar

Takvim-i Vekâyi'nin 6 Şubat 1866 tarihli nüshasında[*21] hükümet tarafından, Paris'teki muhalifler aleyhinde içeriği ve üslûbu ilginç bir bildiri yayımlanmıştı: "Paris'te kurulan bir bir bir fesad cemiyetinin üyelerinin ötede beride tahrik ve dedikodu yaptığı, hükümet aleyhinde bulunmanın kendilerine zararı dokunacağı ihtar edildiği hâlde, ismi geçen cemiyetin rezil kişilerden oluştuğu ve bunların bazı zadegân aleyhinde iftira dolu mektub ve imzasız mazbatalar bastırıp dağıttıkları, alçaklık ve rezaletlerini, herkesin bildiği bu gibilere inanılmaması gerektiği" tembih ve ilan ediliyordu. Sözü edilenlerin Genç Osmanlılar olduğu açıktı.

Âlî Paşa'nın Bâbıâli'de kurduğu otoriter yönetimden nefret edenler "istibdattan" söz etmeye başlamışlardı. İstibdat sözü "despotizm" karşılığı kullanılır olmuştu. Oysa daha elli yıl önce bir Osmanlı efendisi için "istibdat", İslâm ülkesindeki bir yöneticinin olağan yönetimini ifadede kullanılabilecek bir sözdü. İslâmcı siyasal kuramda istibdat, sözü geçen ve doğru yönetimle özdeştir. Şeyhülislâm Mehmed Ziyaüddin Efendi'nin verdiği, Sultan Abdülhamid'in ha'l fetvasında istibdat suçlaması yoktu,

istibdat sözünü genç Türk politikacıları kullanıyordu. Tanzimat reformları Osmanlı aydınlarını ayrı bir dünya ve yönetim anlayışına götürmüştü.

Sultan Abdülmecid yönetimine karşı bir darbe girişimi bastırılmıştı. Tarihimizde Kuleli Vakası olarak bilinen bu olayın gerçek bir hükümet darbesi girişimi olup olmadığı henüz bilinmiyor. Ondan başka darbecilerin siyasal tutumları da açık değildir, tutucu bir düşünceyle mi, yoksa anayasacı-demokrat bir eğilimle mi hükümete karşı çıkmışlardı? İkinci bir darbe girişimi de 1865’lerde oluşan İttifak-ı Hamiyet adlı bir gruptan geldi. Osmanlı toplumu siyasal gruplaşmalar dönemine girmişti. Gerçi bu gruplaşmalar, 19. yüzyıl dünyasındaki siyasal ideolojilerin tutarlı veya tutarsız bileşimi olan programlar etrafında oluşmaktaydılar; ancak siyasal modernleşme sürecine girildiği açıktı. 1840’larda Tanzimatçıların yarattığı politikada uyum ve anlaşmaya dayanan ortam, yerini siyasal kutuplaşmaya terk ediyordu. 1860’ların muhalifleri henüz laik-ulusalcı ideolojiye veya billurlaşmış radikal görüşlere sahib değiller. Kendilerini Genç Osmanlılar olarak adlandırıyorlardı, ama Avrupa; ihtiyar imparatorluğa yeni bir ruh ve hayat vermek isteyen bu grupları “Jeune Turc” diye adlandırdı. Jön Türklük özgün bir siyasal kimlikti. Köhneyen monarşilere karşı ayaklanan, direnen bütün ülkelerin muhalifleri bu isimle anıldı. Portekizli Jön Türkler gibi...

Modern çağın toplumları artık tarihi yaşamayıp yapıyorlardı. Tanzimat aydını da tutucu yöneticisinden muhalif yazarına kadar, çağdaş dünyada var olmak için değişmek ve olaylara yön vermek gerektiğini anlamıştı. Geleneği korumak için onun bilincinde olmak gerekir. Varlığını sürdürebilmek için Osmanlı aydını, geleneğini ve ortamını farklı anlayışla da olsa değerlendirmeye ve eleştirmeye başlamıştı. Edebiyat zevkinden yönetime, Avrupa politikasından modernleşmenin yöntem ve ölçüsüne kadar birçok konu tartışılıyordu, hem de kahvehane sohbetiyle değil, basın ve yayın aracılığıyla...

Osmanlı İmparatorluğu anayasal bir yönetime bu ortam içinde geçti. 1876 Aralık’ında Kanun-ı Esasi bazı görüşlerin tersine dış baskılarla değil, ülkenin geleceği için iç gelişmelerin baskısıyla ilân ettirilmişti. Büyük devletlerin bazıları Osmanlı devletinin anayasal bir monarşi olmasına ilgisiz, bazıları da karşıydı.

19 Mart 1877’de toplanan ilk Osmanlı parlamentosu, etnik ve dinî yönden o çağın kozmopolit Avrupa imparatorluklarının parlamentolarında bile

görülmeyen bir renkliliğe sahibdi. Mebusan Meclisi'nin bu kozmopolit yapısı yüzünden Meşrutiyet'in imparatorluğu yıkıma götüreceği, o günden bugüne çok tekrarlanan bir slogandır. Parlamento olsa da olmasa da sadece Hıristiyan Balkan uluslarının değil, Arab, Türk ve Arnavut ulusalcılığının da gelişeceğine kuşku yoktu. Zaten tarih; başlangıçta İslâmcı-Osmanlıcı bir çerçevede konfederatif programlar öneren bu ulusalcılıkları kaçınılmaz bir biçimde bağımsızlık istemeye itmiştir.

Avrupa'nın iktisadî, kültürel ve toplumsal yönden en geri kalmış imparatorluğu anayasal monarşiye kendinden daha gelişmiş Rusya Çarlığı'ndan önce geçiyordu. Bu siyasal sıçramayı hazırlayan reformların ülkenin siyasal kültüründe de önemli bir gelişme yarattığını kabul etmek gerekir. Günümüz Türkiye'sinde bilinçle değerlendirilmesi gereken Osmanlı mirası budur.

Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine[*22]

Osmanlı devletinin toplumsal, idarî ve siyasî düzeninin laik olup olmadığı çokça tartışılan bir konudur. Bu tartışmanın yanı başında Osmanlı devlet ve toplum hayatında zamanla doğan önemli gelişmelerin yarattığı hukuk, yönetim ve toplum düzenindeki değişmeler sonucu ortaya çıkan ikileşmeler çoğu zaman gözümüzden kaçtığı gibi, toplum düzeni ve kurumlardaki değişmeleri bu açıdan yeterli biçimde inceleyemediğimiz de söylenebilir.

Osmanlı toplum düzeninin laik veya şer'î olduğu konusundaki tartışmalara girmeden önce laik kavramından ne anlaşılması gerektiği üzerinde durmalıyız. Laique, laicus yani lâdinî, kavram olarak ruhban sınıfına ve ruhaniyete ait olmayan düşün ve yaşam biçimini ifadede kullanılan bir deyimdir. Genel sanının tersine, dünyada laik tutumlu din yoktur. "Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya, Caesar'ın hakkı Caesar'a" diyen Hıristiyan dininin temelde böyle bir felsefe ve toplum tarzı üzerine kurulmadığı ve dinî toplumun, Avrupa tarihinin uzun yüzyıllarını kapsadığı açıktır. Barbar akınları sonunda Avrupa, yeni bir dönem ve düzene girdi, Roma İmparatorluğu yıkılmıştı ve barbar kabilelerin kabile düzeni, kıtada yeni bir otorite kuracak örgütsel yapıdan uzaktı. Barbarların kurdukları yeni imparatorluğun yönetim düzenini, hiyerarşisini ve hukukî mevzuatını belirleyecek tek güç, Roma geleneğini devam ettiren kilise örgütü idi. Burada Avrupa tarihinin gelişimini saptayan bir özellikten söz etmek gerekir. Görünüşte Roma Kilisesi'nin hiyerarşisi yeni Germanik topluma egemen olmuş gibi görünüyorsa da, işin aslında Germanik geleneğin temelde değiştiren ve devindiren bir etkisi vardı. Avrupa tarihinin kavimler göçü sonunda oluşumunu saptayan bir ikilem söz konusudur burada... Hegel, Hellen-Hıristiyan Avrupa'nın oluşumunu betimlerken; Barbarların (ona göre Germanik dünyanın) Roma dini ve müesseselerini ve hiyerarşisini tamamlanmış olarak aldıklarını, yani kabul ettikleri Hıristiyan dininin konsüller ve kilise babaları tarafından çoktan şekillendirildiğini belirterek, "bu nedenle dış görünüşte Germen dünyası Roma dünyasının bir devamı gibi görünse de, aslında Germen dünyasında yeni bir tin (Geist) vardı. Bu tin, dünyayı yenileyecek tindir ve ondaki öznelliğin direnişi, esasta mutlak bir değişikliğin meydana gelmesi demektir. Germen kavminin bünyesindeki

ılımlı kaygısızlık, öznelciliğe dayanan bir sadakat, (yani mevcut kurumların özüne ve meselelere karşı lâkayd kalarak, görünüşte bir sadakat) ve Roma hiyerarşisinin bu ölçüler içindeki konumu ve değişimi, Avrupa tarihinin evrimini sağlayan iki zıt unsurdu.”[108] Böylece kilise ve devlet bir karşıtlık ve bir beraberlik, ama aynı zamanda da bir yol ayrılığı içinde gelişmelerine devam etmişlerdir. Gerçekten de Carolus Magnus 800 yılında papanın elinden taç giydiğinde,[*23] dünyevî otoritesini, ruhanî elidin düzenleyeceği kurallarla birlikte ve onlara rağmen (veya onları istismar ederek) kullanacağını düşünüyordu. Kilise eğitimi, hukuk hayatını ve toplum ideolojisini belirlemeye başladı. Bir müddet sonra bu gelişmeler, kiliseye karşı arşı arşı Germanik lâkaydi ve gösterişteki sadakatin devamını imkânsız kıldı. Avrupa’nın toplumsal örgütlenmesi, investitur kavgasını kazanan kilise tarafından yerine getirilmeye başladıkça, devlet-kilise çatışması arttı. Bu uzun mücadeleyi burada özetleyecek değiliz. Ama laiklik Avrupa kıtasında kanlı kavgalarla tarihte ilk defadır ki bir toplum ve yönetim düzeni olarak ortaya çıkacaktır. Hem de bu gelişme ancak yakın zamanlarda tamamlanacaktır.

Germanik bünyede varlığı ileri sürülen bu özgürlük ve doğal lâisizmin, modern anlamdaki laik düzene inkılâb etmesi için uzun zaman geçmesi gerekti. Tarımın zenginleştiği, manifaktürün geliştiği ve şehirleşme denen olayın başladığı Avrupa’da millî pazar ilişkileri de yoğunlaştı. Gelişmenin bu safhasında Avrupa hayatının, yeni Avrupa insanının ilişkilerini düzenlemek, yeni bir hukukçu metodla mümkündü. Bu nedenle 13. ve 15. yüzyıllar boyu Avrupa dünyasında laik hareketin başını Hussitler, Unitarist kilise mensubları, Balkanlar’daki Bogomiller ve hattâ İtalyan Rönesans’ının Pietro Pomponazzi’si ve benzerleri değil, düpedüz hukukçular çekti. Almanya’daki kilise çevrelerinin eski düzeni sessizce ve sabırla kemiren bu yeni Romanistler için “Juristen sind böse Christen” yani “Hukukçular kötü Hıristiyanlardır” meseli bunu göstermektedir. Bu devirde Justinianus’un kodifikasyonundan sonra Glossatörler döneminde sadece şerh ve ezber geleneği ile sürdürülen Roma hukuk kaynaklarına yeni bir anlayışla yaklaşıldı. Roma hukuk sisteminin prensip ve kurumları etüd edilerek, bu ilkeler ışığında yeni hayat düzeninin sorunlarını çözmek ve ilişkileri düzenlemek yoluna gidildi. Hukuk düzeninde gerçek kişi esas alındı. Bu standartlaştırma ve kodifikasyonu, kamu kurumlarındaki laikleşme ve standart hukuk uygulaması izledi. Ancak devletin ve toplum düzeninin

laikleşmesi, Avrupa tarihini dolduran mezheb kavgaları, din savaşları gibi kanlı olaylardan sonra gerçekleşebilmiştir. Laik toplum düzeni Avrupa kıtasına da çok güç ve geç yerleşmiştir.

Laik toplum düzeninin tanımını burada ele almalıyız. Böyle bir tanım muhtelif biçimde yapılagelmiştir. Kimi zaman her din ve inanca mensub grupların tolere edildiği, kimi zaman da toplum hayatının düzenlenmesinde dinî kaynakların dışında kaynaklara dayanan hukuk normlarının egemen olduğu bir hukuk düzeni anlaşılır. Oysa bu iki koşul laik bir toplumda bulunması gerekli, ama yeterli özellikler değildir. Laik toplum standart ve monist bir yönetim düzeninin ve her din ve cinsiyete mensub insanların eşit koşullarla bağlı olduğu bir hukuk mevzuatının bulunduğu toplum düzeni demektir. Yani bir toplumda dinî hoşgörü olabilir (eski Roma ve Osmanlı İmparatorluklarında olduğu gibi) dindışı kaynaklardan esinlenen veya bu gibi kaynakların ağırlık kazandığı bir hukuk mevzuatı uygulanabilir (Osmanlı, eski Roma, Bizans ve Cengiz İmparatorlukları gibi), ama toplumda her dinî cemaat aynı yasalarla yönetilmiyorsa, kadın ve erkek için dinî inanca dayalı farklı düzenleme ve norm varsa (mirasta eşitsizlik, toplum hayatına katılımda kısıtlama ve farklılık gibi) hattâ sadece belirli bir sınıf için, örneğin ruhban için imtiyazlar tanınmış ve yönetici elidin imtiyazlarının meşruiyeti tanrısal bir kaynağa dayandırılarak açıklanıyorsa, orada laiklikten söz edilemez.

Kısacası tüm toplumsal sınıflar için aynı hukukî mevzuatın uygulanması, hiç kimseye dinsel ayrıcalık ve üstünlük tanımayan bir toplum düzeni diye tanımlanan laikliğin, merkeziyetçi, modern toplum yapısıyla özdeş olduğu, ancak o sayede gerçekleşebileceği açıktır. Laiklik, bir yerde modern toplumun ön koşullarının gerçekleşmesine bağlıdır. Ancak toplumun belirli bir gelişme düzeyinde bu ideoloji modern bir toplumun gelişimini hızlandırabilir de...

Osmanlı devleti şer'î bir devlet miydi? Bu sorunun cevabları çoktur ve tartışılan bir konudur. Bazı yazarlar Osmanlı devletini yönetim ve yargıda şer'î hükümlerin egemen olduğu bir sistem olarak tanımlar. "Devletin dini, din-i İslâm'dır, kanunlar İslâm dininin kaynaklarıdır" diye tezlerini özetlerler ve bununla Osmanlı devletini şeriata dayalı bir devlet olarak nitelerler. Buna karşılık bazı yazarlar, Osmanlı toplumunda gayrimüslim gruplara da tolerans gösterildiğini belirterek, bunun laikliğin ta kendisi

demek olduğunu ileri sürerler. Gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu tarihte Roma İmparatorluğu'ndan sonra dinî toleransın en çok görüldüğü, üstelik bu durumum zaman ve hükümdarın kişiliğine bağlı olmaksızın kurumsallaştığı bir devletti. Dinî grupların iktisadî, adlî, dinî ve maarife ilişkin işleri kendilerine bırakılmış, hattâ ruhanî liderler ve kurumlara rütbe, imtiyazlar bahşedilmiştir. Bunun sayısız kanıtlarından sadece birkaçını verelim: Ocak 1454'te Gennadios'a resmen Rum Ortodoks Patrikliği bahşedildiğinde, ona yapılan tören ve gösterilen ihtiram göz alıcıydı [109] ve böylesi Bizans devri patriklerine bile nasib olmamıştı. Ermeni patriği, Musevî hahambaşı protokolde önde gelen bir yere sahibdi. İmparatorluğun dört bir tarafındaki manastırlar vergi ve angarya bağışıklığına sahib olduğu gibi, faaliyetlerini sürdürmeleri için huzur ve güvenliklerinin sağlanması mahallî yöneticilere sık sık ihtar edilir, hattâ bazı manastırlara mirî hediyeler dahi gönderilirdi. Örneğin, Balkanlar'daki ünlü Rilo Manastırı'nın (Bulgaristan'da Sofya civarı) 21 Eylül 1378'de son Bulgar Çarı İvan Şişman'dan aldığı imtiyaz, Osmanlı döneminde de aynen tasdik edilmişti.

Manastırın arşivindeki Evahir-i Rebiyülevvel 870 tarihli (Kasım 1465) imtiyaz beratı Fatih tarafından Filibe sahrasında verilmiş olup, bu imtiyazın mütemadiyen yenilendiğini göstermekte olup, bu tür beratlar manastırın arşivini doldurmaktadır. [110] Gene Yıldız Arşivi'nde bir kopyası bulunan, Yavuz Sultan Selim'in Aynaroz (Athos dağı) manastırı keşişlerine verdiği benzer bir imtiyaz beratını belirtelim.[111] Tolerans kurumunu ileri sürenler her cemaatin kendi işlerini kendinin gördüğünü belirtirler ki, bunun laiklik olup olmadığının tartışmasını aşağıda yapacağız.

Ö. L. Barkan'ın öncülük ettiği bir grup yazar ise; Osmanlı devlet ve toplum hayatındaki uygulamada şer'î mevzuattan çok, dünye-

vî otorite tarafından konan kuralların (örf-i sultanî) örf ve âdetlerin hâkim olduğunu, bu nedenle Osmanlı devletine şer'î devlet denmenin pek kolay olmadığını belirtirler. [112] Gerçekten de uygulamaya bakıldığında bu hükmü doğrulayacak bir durum vardır. Devlet hayatını, toprak düzenini tayin eden kanunnameler şer'î hukukla uyum içinde değildir. Osmanlı idaresi toplum ve devlet hayatının temel kurum ve ilişkilerini şer'î mevzuattan çok, örfî kanunlarla, hattâ mahallî gelenek ve teamülle düzenlemeyi tercih etmiştir. Osmanlı kadısı bile sadece toprak düzeni, maliye gibi konularda değil, hattâ bazen aile hukukuna ilişkin sorunlarda bile şeriattan çok örf ve âdet hukukuna başvurmayı tercih etmiştir. [113] Ulemanın bazı konularda verdiği fetva; "şer'î maskalat değildir, Ulu'l-emr ne ise öyle olsa..." şeklindedir. Buradaki ulu'l-emr dünyevî otoritenin koyduğu kanunlardır. Ancak bütün bunlara rağmen, Osmanlı örgütlemesine baktığımızda şer'î ve geleneksel bir düzenle karşılaşırız. Bu soruna yaklaşım biçimi toplumsal örgütlenmeyi incelemek olmalıdır.

Laik devletin, ülkenin her yanında her vatandaş için aynı mevzuatın uygulandığı, yönetsel ve adlî kuralların standardize edildiği, merkeziyetçi bir devlet olmak olduğunu belirtmiştik. Tabii bu özellikle dinî kuralların ve ayrımların kalkması, yani ayrı cinsten (kadın ve erkek), ayrı dinden insan gruplarına aynı mevzuatın uygulanması demektir.

Bu nedenle Osmanlı yönetiminde o çağın Avrupa'sına göre bir dinî tolerans, Osmanlı hukuk düzeninde dindışı uygulamaların yaygınlığını gördüğümüz halde; Osmanlı devlet ve toplum düzenini laik diye adlandıramayız. Bunun başlıca nedeni; toplumun resmen dinî mensubiyet esasına dayanan millet adı verilen gruplara bölünmesi, vergilerin bu esasa göre tarh ve tevzii, yargı düzeninin ve eğitimin bu anlayış içinde dinî cemaat liderleri tarafından örgütlendirilip yürütülmesidir. Bu ise adlî ve yönetsel örgütlenmede bir tür dine dayalı ademimerkeziyetçilik ve çeşitlilik demektir. Millet ayırımında ise dil ve ırk esası gözetilmezdi. Aynı dili konuşan Ermeniler mensub oldukları kiliseye göre, Ermeni, Ermeni Katolik ve 19. yüzyılda bir de Ermeni Protestan milletleri olarak geçerdi. Buna karşılık Bulgarlar ve Rumlar aynı millet sayılıyordu. Türkler, Arnavutlar, Arablar İslâm milleti idi. İmparatorluk dağılana kadar, nüfus sayımında bile etnik ayrım değil, dinsel gruplama esas alınmıştır. Dinî cemaat örgüt ve liderleri; yargı, eğitim, maliye ve belediyeye ait konularda sorumlu ve

yükümlü tutulmuştur. Bundan başka gayrimüslimlere gösterilen tolerans, Sünnî olmayan Müslümanlara hiç gösterilmemiştir. Bu nedenledir ki böyle bir düzeni laik olarak niteleyememekteyiz.

Şeriata ait sorunları çözmekle görevli olan şeyhülislâmdır. Bu makam, önemini 16. yüzyılda Kemalpaşazade ve Ebussuud Efendi gibi müftüler sayesinde kazandı. 18. yüzyıldan itibaren başkent müftüsüne şeyhülislâm denmiştir. 19. yüzyılda ise şer'îye nazırı olarak heyet-i vükelâya (kabineye) girdiler. Klasik Osmanlı devrinde şeyhülislâmların devlet işlerinde rolü yoktu. Örfî hukuk alanına müdahale etmezlerdi. 16. yüzyıldan sonra sosyal rolleri arttı. Esasen bu yüzyıldan itibaren dinî baskı da arttı. 15. yüzyılda Yunan heykelleri getiriliyor, G. Bellini gibi ressamlar faaliyet gösteriyordu. 17-18. yüzyılların mistisizmi ise neredeyse minyatürü bile reddediyordu. 16. yüzyıldan itibaren toplumun dinsizliğe saptığını iddia eden ve her âdet ve kurumu bidat diye niteleyen Molla Kabız ve Ustünavi Mehmed Efendi gibi yobazlar türemiş ve taraftar toplamışlardır. (Bunların İbn-i Taymiyye'den esinlenmeleri mümkündür) 18-19. yüzyıllarda ise gelen felâketlerin tesellisi İslâm dinini bir ideoloji hâline getirmekte aranıyordu.

Osmanlı padişahlarının ruhanî demesek bile dinî bir unvan olan hilâfet unvanına da sahib olduklarını belirtelim. Esasen egemenliğin meşruiyetini ilâhî bir kaynağa dayandırmak da Osmanlı devlet ve toplum hayatındaki ideolojinin laik olmadığını gösteren bir diğer noktadır.

Osmanlı padişahı 15. yüzyılda artık Oğuz boylarının başkanlığından çok, bir Roma kayzeri olmayı benimsemiştir. Bunun yanında bütün İslâm hükümdarları gibi Müslümanların koruyucusu, emiri olduklarını iddia ederlerdi. Fetihten beri Mısır Memlûklarına karşı takınılan tavır bunu gösterir. Bu tutum imparatorluk olgusuyla bir bütünlük meydana getirir. Esasen Osmanlı hükümdarlarının hilâfet müessesesiyle olan ilişkilerini incelemekte yarar vardır.

Osmanlı padişahları içinde Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid'in benzer unvan kullandıkları vakayinamelerdeki bilgilere dayanır. Özellikle Kemalpaşazade Şemseddin Ahmed, 1494'te kaleme aldığı tarihinde, hem II. Mehmed'e (Fatih) hem II. Bayezid'e bu unvanı yakıştırır. [114] Resmî tarihçinin bu gayreti politik bir gereğe dayanıyor olmalıdır. Yavuz Selim'in hilâfet sembollerini hem de merasimle aldığı rivayeti, onun çağdaşları tarafından değil de, 18. yüzyıl vakanüvisi Enderunlu Ata tarafından ortaya

atılmıştır. Üstelik Yavuz Selim bu unvanı kullanmamış, sadece “Hadîm-i Haremeynu’ş-şerifeyn” gibi bir unvanla yetinmiştir. Fermanlarda ve anlaşmalarda son derece şaşaalı bir elkab (titülatür) kullanan Kanunî Süleyman’da bile halife unvanına rastlanmaz.[*24] Zaten halife unvanını tek Osmanlılar kullanmıyordu. Hindistan’da Delhi hükümdarları da kullanıyorlardı.ardı.ardı.

Hilâfet unvanının kullanılması 1789 Aynalı Kavak Tenkihnamesi ile başlar. Kırım’ın Rusya tarafından ilhakı tanınmakla beraber, Osmanlı hükümdarı bu Müslüman ülke üzerinde hilâfetin kendisine bahşettiği ruhanî haklardan yararlanmak istiyordu ve bunun Rusya tarafından tanınmasını sağladı. Böylece artık hilâfet âdeta beynelmilel bir ruhanî kurum hâlini aldı. Örneğin, fiiliyatta Kırım ve Polonya Müslümanlarının müftülüğünü Bütün Rusyalar Çarı kendi güvendiklerinden birine tevcih ediyorsa da, tayin ve emeklilik işlemleri güya Osmanlı Sultanı tarafından yapılıyordu.[115] Ayrıca çar, her sene Kırım’da, Yalta’daki (Livadya) yazlığına geldiğinde, padişah bir temsilci göndererek “hoş geldiniz” diyordu.[116] III. Selim’den itibaren hilâfet unvanı böylece resmî unvanlar arasında yer aldı. 19. yüzyılda bu unvan hem hükümdar hem halk hem de tüm dünya Müslümanlarınca hararetle benimsendi. Bilhassa Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid “Halife-i Müslümin, zıllullah-ı firaz” (Allah’ın yeryüzündeki gölgesi) gibi hem panislâmist hem de mutlak monarşi görüşünü yansıtan bir unvan takındılar. Sultan II. Abdülhamid “zat-ı kudsiye-i tacidari” gibi âdeta cesaro-papist bir unvanı yazışmalarda kullanmıştır. Maliyesi iflâs etmiş, bütün kurumları sarsıntı içindeki bir ülke bu dönemde beynelmilel alanda kendisinden beklenmeyecek girişimler ve entrikalar düzenliyordu. II. Abdülhamid, İngiltere ve Rusya İmparatorluğu’nun topraklarındaki İslâm ahali üzerinde nüfuzunu devam ettirme çabasındaydı. Mısır’da, Cava’da, Hindistan’da halife ruhanî otoritesini kullanarak, Müslümanlar arasında bazı girişimlerde bulunuyordu. Bu aracı kullanarak II. Abdülhamid, Hicaz demiryolu inşası için bütün dünya Müslümanlarından iane topladı. Ancak hilâfetin etkin bir araç olmadığı I. Dünya Savaşı sırasında anlaşıldı. 1924’te de hilâfet kaldırıldığında tek önemli tepki Hind Müslümanlarından geldi.

Burada Osmanlı yöneticilerinin İslâm birliği gibi bir ideali 19. yüzyıla kadar sorun edinmediklerini belirtelim. Osmanlılar, Hıristiyanlar arası ayrılıkları politik amaçlarla desteklediler. Macar unitarizmini, Balkanlar’daki bogomilizmi, Protestanlığı bu amaçla himaye ettiler. Büyük

Petro'dan kaçan starovertsleri ve İspanya Musevîlerini ülkeye buyur ettiler. Her cemaat kendi kuralları ve dünyası içinde yaşamaya devam etti. Ancak modernleşen dünyanın koşullarına bu yapıyla uyum kolay olmayacaktır. Hukukî mevzuattaki bu çeşitlilik ve dinsel farklılaşma, 19. yüzyılda belirgin bir merkezîleşme, modernleşme ve kanunî yönetim sistemini benimseyen Osmanlı İmparatorluğu'nda kaçınılmaz olarak yeni laikleşme girişimlerini doğurmuştur.

Tanzimat'tan Sonra Kurumlarda

Laikleşme Başlangıcı

19. yüzyıl dünyasının koşulları içinde merkeziyetçi ve bürokratik yapıya ve bu tür bir yönetimin gereği olan standart, derlenmiş bir hukukî mevzuata sahib olması kaçınılmaz olan Osmanlı İmparatorluğu, modernleşmenin ilk adımlarını askerî mekteblerdeki ıslahatla beraber hukuk alanında atmıştır, demek pek yanlış olmaz.

İmparatorluk dünyanın yeni ekonomik düzenine ayak uydurmak için, ilk elde Fransız Ticaret Kanunu'nu adapte etti (Kanunname-i Ticaret, 1850). Yeni kanuna göre faiz kabul ediliyor, ticarî davalarda hâliyle din ve mezheb ayrımı söz konusu olmuyordu. Gene modern anlamdaki şirketler dahi, İslâm hukukunda yer almayan bir müessese, "tüzel kişiler" olarak kanunda yer almışlardır. 1863 yılında da "Ticaret-i Bahriye Kanunnamesi" kabul edildi. Bu sonuncusu da denizci Avrupa uluslarının kanunlarından hazırlanmıştı.[117] Üstelik ticarî davalara bakacak mahkemeler de, şer'î hâkimlerden değil, nizamiye mahkemesi hâkimleri denen yeni hukukçulardan ve bölgenin tüccarlarından oluşan karma kurullardı. Tanzimat devrinin aydın sadrazamı Âlî Paşa, Fransız medenî kanununu kabul ettirmek istediği halde, Ahmed Cevdet Paşa'nın başını çektiği muhafazakâr grup, 1868-1876 yılları arasında 16 kitabdan meydana gelen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye adlı eseri hazırladılar. Mecelle, esasta İslâm'ın Hanefî fıkhının esaslarına dayanmakla birlikte, fasılların düzenlenişi ve eserin sistematiği göz önüne alındığında, Batı hukukunun üstünlüğü kurul üyelerince ister istemez kabul edilmiş görülmektedir. Nihayet, aile hukukuna ve şahsın hukukuna ait konuların bu eserde düzenlenmeyişi, şeriatçı görüş sahiblerinin modern dünya koşulları karşısında çaresizliklerini kabul ettiklerinin açık belirtisidir.

Yargı usulünde de, nizamî mahkemelerin kurulup yargı alanının günden güne şer'î mahkemeler aleyhine genişlemesi Tanzimat'tan sonra görülen bir gelişmedir. Nihayet 1828'de çıkarılan "Teşkilât-ı Mehakim Kanunu" ile savcılık, 1879'da noterlik ve daha önceden de avukatlık için çıkarılan bir ferman (1875 yılı) ve asıl önemlisi ceza mahkemelerindeki hükümlerin sayısının artırılması ve temyiz merciinin teşekkülü ile İslâm hukukunun monist yargılama usulü ağır bir darbe yemiştir. Zira davada vekâlet, kamunun veya bireyin mahkeme önünde savunulması gibi esaslar İslâm'da yoktur, İslâm hukukunun monist yargılama usulü geçerliydi.[118] Modernleşen Osmanlı, yargı düzeninde istinaf ve temyiz gibi müesseselerle mahkemeleri bir hiyerarşiye bağlıyor ve bir tür denetim getiriyordu ki, böylece kadının müstakil (mahkemenin istiklâli prensibi) ve hukuken tek otorite olduğu İslâmî sistemden oldukça uzaklaşılmıştır.

Düalist Bir Hukukî Yapı

Kamu hukuku alanında da şer'î mevzuat ve örgütlenmeden ilk ayrılma, 1840'ta Ceza Kanunu'nun kabulü ile olmuştur ve 14 Temmuz 1851'de yeniden düzenlenen Ceza Kanunnamesi, sınıf ve mezheb ve din farkı gözetmeksizin bütün Osmanlılara uygulanmak üzere yürürlüğe girmiştir. Ancak Tanzimat döneminin hukuk sisteminin düalist niteliği en çok bu alanda görülecek ve trajik denecek problemler doğacaktır. Bütün tebaa için hazırlanan bu kanunun hükümlerine göre, ağır ceza davalarında savcı resmen kamu adına dava açtığı hâlde, isteyenleri davanın (Müslim veya gayrimüslim) kendi cemaat mahkemelerinde kendi şeriatına göre rüyetini taleb edebiliyorlardı. Böylece, örneğin, ceza mahkemesinde görülüp verilen hükme rağmen, davacı taraf kadıya müracaat ederek verilen hapis cezasını uygulattırmayıp, diyet almakla yetinebilirdi. Bu düalizmin yarattığı problemler devam edegelmiştir.[119]

Tanzimat döneminde modern anlamda standart bir hukukî uygulama getiren ve laikliğe doğru en önemli adım sayılabilecek olay, 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi'dir. Gerçi kanun, İslâm hukukunun esaslarına göre vakıf arazisi ve mirî arazi gibi kategoriler tesbit etmişse de, esasta mülkiyet ve miras konusunda mühim sayılacak laik hükümler getirmiştir. Arazi konusundaki bu yenilik esas olarak klasik Osmanlı devrinde de toprak sistemine ait düzenlemelerin şer'î değil de, örfî (dünyevî) hukuk aracılığıyla yapılmasından ileri gelmektedir.[120]

Kamusal alanda laikleşme sürecinin hızlandığı bir bölüm de taşra idaresidir. Tanzimatçı bürokratlar daha ilk elde, taşra yönetimini ıslah etmeyi, kanunî bir yönetim kurmayı ve malî sistemin bu yolla düzeltilebileceğini düşündüler. Yönetimde modernleşmeyi sağlamak için, yerel halkın temsilcilerinin idarî karar organlarının çalışmasına katılmalarını ve idareye yardımcı olmalarını kaçınılmaz bir şart olarak görüyorlardı. 1864'te çıkarılan ve bazı yerlerde denenen Vilâyet Nizamnamesi'nden sonra, 1871 yılı başında çıkarılan İdare-i Umumiye-i Vilâyet Nizamnamesi ve 1878'deki ilk parlamentomuzun kabul ettiği Dersaadet ve Vilâyat Belediye Kanunu, kamu yönetimi alanında laikleşme sürecini hızlandırıcı etkiler yaptılar. Bu nizamnamelere ve belediye kanununa göre, vilâyet, liva, kaza idare meclislerinde ve şehirlerde, meclis-i belediyelerde memurlardan başka ahalinin temsili esas kabul ediliyor ve Müslüman ve gayrimüslim ahalinin temsilinde eşitlik sistemi amaçlanıyordu. Bu idare karar organlarından başka, vilâyet temyiz divanında, memleket sandığı, ziraat komisyonu gibi ihtisas organlarında yarı yarıya temsil ilkesinin kanunî teminat altına alındığını görüyoruz. Esasen, laik bir devlet düzeninde görülmeyecek bu hassasiyet, İslâm'ın meşveret kuralını temelden zedelemiştir. Yani ilk defadır ki, gayrimüslim ahalinin idareye katılması, hukuken bir devlet düzeni hâline getiriliyordu (fiiliyatta bu duruma klasik devirde de rastlanıyordu). Nihayet 1876 Anayasası ile, devlet sistemi dönüşü olmayan bir biçimde modern, laik gelişme sürecine girmiştir.

O çağın hukukçu ve bazı düşünürlerinin rejimi İslâm'daki meşveret prensibi ve kurumuna bağlayarak açıklamalarına rağmen, anayasal kurumlar, özellikle parlamento, meşveret prensibiyle alâkasız ve ters bir niteliğe sahibdi. Devletin dininin din-i İslâm olduğu ve padişahın "halifeliğin" özellikle belirtilmesine rağmen, anayasa, seçme ve seçilme yoluyla her dinden bütün tebaanın idareye katılmasını ve sınırlı da olsa yürütme erki üzerinde temsili organlar vasıtasıyla denetimini öngörüyordu ve böyle bir görevi ilk defadır ki gayrimüslimler de üstleniyordu. 1876 Anayasası bir İslâm ülkesinde ilk defadır ki laik devlet düzeninin temellerini hazırlayan bir belgedir. Esasen daha 1839 Tanzimat Fermanı'yla bu alanda ilk adımın atıldığını biliyoruz. Her ne kadar Tanzimat fermanında, İslâm dininin üstünlüğü vurgulanıyor, Müslümanların menfaat ve refahının sağlanması için yapılması gerekenler sıralanıyor ise de,

devletin dinî gruplara dayanan ve homojen olmayan yönetiminin ılımlı bir tasfiyesi de göze çarpıyordu. Açık yargı, tebaanın eşitliği ve gayrimüslimlere daha fazla kamusal hak ve ödevler verilmesi, askerlik ve memuriyet fermanın belirgin bir niteliğidir.[121] Şer'î karakterine rağmen, ferman sayesinde Batı hukukunun bazı temel kurumları ilk defadır ki İslâm toplumunun içine giriyor ve düalist bir yapı gelişiyordu.

II. Meşrutiyet dönemi, bir bakıma anayasa değişikliklerini göz önüne aldığımızda laiklik yönünden bir ölçüde gerileme sayılsa da,[*25] genelde elde elde II. Meşrutiyet laikleşme yönünden bir geçiş dönemi olarak adlandırılabilir. Bu dönemde çıkarılan bazı kanun ve kararnameler, bazı uygulamalar düalist yapıyı güçlendirmiştir. 1913'te çıkarılan Kiliseler Kanunu ve 1915'te çıkarılıp kısa, yetersiz uygulamadan sonra, mütarekede kaldırılan Hukuk-u Aile Kararnamesi, medenî kanuna doğru yaklaşan ve ileride mantık ve cesaret sahibi radikal devlet adamlarını medenî kanunu bir an evvel kabul etmeye zorlayan gelişmeler doğurdular. Nihayet I. Dünya Savaşı'nın getirdiği ihtiyaç dolayısıyla, medrese talebesinin askerlik muafiyetinin kaldırılması ve daha önceden cizye-i şer'îyenin lağvedilerek gayrimüslimlerin de askere alınması gibi uygulamalar laikliğe yaklaştırıcı etkiler yarattığı gibi, aynı zamanda da idare ve toplum hayatında şer'î ve laik unsurların bir arada bulunmasından ileri gelen sancıları artırmışlardır.

Tanzimat'la başlayan uygulama laikliğe doğru bir gidiştir, ama çelişki ve karışıklığın da büyümesine neden olmuştur. 19. yüzyıl düşünür ve yöneticisi, gerekli reformları yarı İslâmcı ve yarı Batıcı bir dilemma (ikirciklenme) içinde tasarlayıp yürütmeye çabalamaktadır. Bu niteliği sadece Osmanlı toplumunun içinden çıkan İslâm düşünürlerinde değil, bütün İslâm ülkelerinin modernleşme taraftarı düşünürlerinde görüyoruz. Namık Kemal, Seyyid Ahmed Han, Cemaleddin Efganî, modernleştirmeyi kolaylaştıracak koşulların İslâm'daki içtihad sistemi ve kurumu içinde mümkün olduğunu savunurlar. Her Müslüman bir içtihad ileri sürebilir, İslâm'ın cemaati adına belirli bir kurulun ileri sürdüğü içtihad itiraz görmez veya çoğunluğun tasvibi ile karşılanırsa İslâmi bir içtihaddır. Anayasal rejimi İslâmî içma ve meşveret kuralı ve her yeniliği (hattâ Batı hukukunun temel kurumlarının kabulünü bile) İslâmî içtihad sistemi içinde mümkün gören ve böyle adlandırılan bu görüşler, düalist bir gelişmeyi önleyememiştir. Bu düalizm, yeni düzenin eğitim sisteminde de ortaya çıkmaktadır.

Tanzimat'tan önce eğitim düzeninde bir ikileşme başlamıştı. Merkeziyetçi, modern bir devlet kendi ideolojisini aşılamak ve ihtiyacı olan bürokrat kadrolarını yetiştirmek için, en azından yurttaşların din ve inanç farkını pek dikkate almayan, tarafsız eğitim veren bir sistem kurmak zorundadır. Klasik dönemde her sınıf halk ve her dinî grup için, tamamıyla dinî eğitimin hâkim olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nda, 19. yüzyıl başından itibaren orduda ve nihayet mülkî idaredeki modernleşme dolayısıyla laik niteliğe yakın modern eğitim veren okullar kuruldu ve bunlar dinî eğitim kurumlarının yanı başında ve onların aleyhine yayılıp gelişmeye başladılar. Gayrimüslimler de laik eğitime geçme ihtiyacını duydular. Osmanlı İmparatorluğu tebaaya adaletin iki çeşit mahkemede (şer'î ve nizamî), iki ayrı sistemdeki kanunlarla dağıtıldığı, eğitimin iki tür okulda yapıldığı, bürokraside iki sınıf memurun yan yana çalıştığı (daha doğrusu birbiriyle çekiştiği) iki tür dünya görüşünün birbiriyle çatıştığı bir toplum sistemi hâlinde ömrünü tamamladı. Bunun idarî ve sosyal hayatta yarattığı sancıları, son nesil Osmanlı aydınları çektiler. II. Meşrutiyet dönemi bu sancıyı dindirme çareleri öneren reçetelerle açıldı, fakat siyasî ve idarî kadrolar bu sancıyı dindirmeden perde kapandı.

Bu nedenle yeni Türkiye 1925'te tevhid-i tedrisat ve 1926'da hukuk devrimiyle laik kurumların temelini radikal bir biçimde attı. Bu son Osmanlı asrının yarattığı ikiliği ortadan kaldırdı. 1928'de Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'na laikliğin ilk madde olarak girmesi bu gelişmelerin bir sonucudur.

Laik düzene geçişle, son Osmanlı asrındaki modernleşmenin yarattığı gereksinimlerden doğan yeni kurumların eskileriyle olan çatışmasının yarattığı kargaşanın ortadan kaldırılması hızlandırılmıştır. Laik dünya görüşü ve devlet düzeniyle, modern toplumlara özgü siyasal yapıya, yönetim sistemine ve hukukî düzenin mükemmelleşmesine geçiş mümkün olmuştur. Aynı dili konuşan ve aynı kültürel mirasa sahib bir halkın mezheb ayrılıkları ve çatışması içinde yaşamasına son verilmek istenmiştir.

Tarihsel gelişim içinde, siyasal modernleşmenin ön şartı sosyal ve ekonomik gelişmedir. Ancak bu yeterli değildir. Ekonomik modernleşmeye girişi, Türkiye kadar eski olan bazı Ortadoğu ülkelerinde (Mısır, İran) siyasal kurumlaşmaların ve ideolojinin ülkemizdekine göre çok daha geri düzeyde bulunduğunu ve nihayet aksaklıklarına rağmen Türk demokrasisi

düzeyinde bir demokrasinin bu ülkelerde henüz bulunmadığını göz önüne getirdiğimizde, 20. yüzyıl başındaki Türkiye'nin değişmekte olan sosyal yapısının laik devrimlerinden etkilenip yönlendiği açıktır.

Türkiye'de siyasal modernleşmenin Batı toplumlarındakine benzer biçimde gelişebilmesi ve demokratik bir toplumsal mücadelenin varlığında laik ideolojinin önemli payı vardır. Tarihin belirli bir gelişme anında ideolojik bir değişmenin yapısal değişmelere hız verip onları yönlendireceği çeşitli tarihsel örneklerle sabittir. 19. yüzyıldan beri değişmeye başlayan ve bu değişimin sancılarını çeken Türk toplumunda laiklik ve onunla bir bütün meydana getiren devrimlerin, sosyal, siyasal gelişmeyi hızlandırıcı etkiler yarattıklarını görüyoruz.

Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet[*26]

Osmanlıda millet, bugünkü anlamını içermiyordu. Arabcada millet “community-communitas” anlamında dinî topluluğu karşılayan bir terim. Etnik grup karşılığı “kavm” olabilir. Millet deyiminin içerik boşalmasıyla bir galat olarak nation’ı karşılaması da artık mümkün değil. Çünkü 1970’lerde siyasal hayatımızda yerini alan bir parti ve düşünce, millet ve millî terimlerini (millî görüş, millî selamet gibi) ilk anlamında, yani doğru içerikle kullandı. Bu nedenle nation deyiminin karşılığı olarak titizlikle ulus karşılığı kullanılmalıdır. Osmanlıdaki millet de böylece tarihyazıcılığımızda rahatlıkla kullanılacak bir orijinal ve klasik deyim olarak kalacaktır.

Osmanlı milletleri her biri kapalı bir kompartıman oluşturan gruplardı. Bu kapalılık onlar aynı dili konuşsa bile mezheb ayrılığına dayanarak da söz konusuydu. Gene aynı mezheble ve fakat ayrı dil konuşan gruplar içinde de bir kompartımanlaşma söz konusuydu. İşte bu durum: maddî kültür ve hayat tarzında, folklorda karşılıklı etkileşimlere bir ölçüde açıklık sağlamış ve bir Osmanlı tarzı yaşam biçimi doğabilmişse de, yazılı kültür ve bilim ve düşüncede ortak bir Osmanlı kültürünün doğuş ve gelişmesini engellemiş, daha açık bir deyimle, bir Osmanlı hochkultur’ünden söz etme olasılığını zayıflatmıştır. Her millet grubunun yönetimi, Bâbıâli’yle ilişkileri, malî-idarî sorumluluğu ve adlî meseleleri bu millet grubunun yöneticileri tarafından yükümlenirdi. Birey önce bu grubun yönetimindedir. Her millet grubunun yaşamı, gelenekleri, dışla etkileşimi minimumda olup köy ve kentteki mahallesi de kapalı birer mekândı. Ama kırsal bölgelerde ve küçük kasabalarda etkileşim ister istemez daha çok olduğundan, Osmanlı yönetiminin Balkanlar, Batı Anadolu ve Karadeniz gibi bölgelerinde folklorik kaynaşma daha güçlü olmuştur. Ayrılık ön plânda mezheb ve dine dayanırdı. Örneğin, hepsi de Ermenice konuşmalarına rağmen Ermeni-Gregoryen, Katolik ve 19. yüzyılda da Ermeni Protestanların ayrı örgütleri olduğu gibi, cemaat üyeleri de aynı semtte veya aynı mahallede oturmazlardı. Birbirlerinin okullarına gitmeleri, aralarında evlenmeleri, ayrı cemaat yönetimi ve hukukî mevzuata tabi olan bireyler için söz konusu değildi. Buna karşılık, Bulgarlar ve Sırblar Ortodoks sayıldıkları için Rumlarla aynı idare ve örgüt içinde özellikle Fener Patrikhanesi’nin yönetiminden kurtulmak için, uzun yüzyıllar gizli-açık, zamanla şiddetlenen

bir mücadele vermek durumunda kaldılar. 19. yüzyılda Balkan ulusçuluğunun ulusal kiliseyi kurmak için Bâbıâli'den önce Fener Patrikhanesi'ne karşı mücadeleye giriştiği ve örneğin Bulgarların, bağımsız kilise kurma (eksarhlık) hakkını elde etmeleriyle, ulusal bağımsızlık tarihlerinde önemli bir aşamayı gerçekleştirdikleri bilinmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun aslî unsuru sayılan Müslüman gruba Türk, Arnavut, Pomak denilen Bulgarca ve Rumca konuşan Müslümanlar, Bosnalılar, 16. yüzyıldan sonra Arablar ve Doğu Anadolu ve Kafkaslar'daki diğer Müslüman etnik gruplar girerdi. Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman kavimler arasındaki dile dayanan etnik bölümlenme güçlü değildi. Bununla birlikte Sünnî mezhebden olmayan grupların resmî İslâm ile uyum içinde olduğunu söylemek zordur. Osmanlı toleransı bu gruplara karşı kıttı. Bu grupların da uyum ve sadakati onun için azalmıştı. 19. yüzyılda Tanzimat reformlarıyla Ortodoks-Sünnî politikanın şiddetinin azalmaya başladığını ve bu gibi grupların hayatında bir rahatlamanın başladığını söyleyebiliriz.

Osmanlı milletleri içtimaî tarihin ulusçuluktan önceki dönemini kapsayan ve ifade eden bir tarihî dönemi çağrıştırır. Böyle bir dönemlendirmenin yüzde yüz gerçeği saptadığını iddia edecek değiliz, ama her dönemlendirme gibi bu da sorunu incelememizde kolaylık sağlar ve tarihî gelişimi kavramaya yardımcı olur. Ulus, ön plânda dil ve ırk aidiyetine dayanan bir olgudur. Osmanlıdaki millet ise din ve mezheb aidiyetine dayanır. Cemaatin rengi, sözlü kültür ve geleneğe, aileye dayanır. Fert bu yapının içine doğar. Ulusçuluk ise fertlerin beslediği, örgütlediği modern topluma özgü bir duygu, düşünce olgusudur. Ulusçuluk bir bakıma Osmanlı İmparatorluğu'na ithal edilmiştir. Millet tipi örgütleme ise bu imparatorluğun tarihten aldığı bir yapıdır. "Osmanlı milletleri kapalı bir yapı oluşturur," sözü tekrarlanagelen ve doğru olan bir deyişti. Millet tipi örgütlenme, aslında üyeleri arasında dil farkı varsa onu bile bertaraf edemeyen bir yapı demektir. Ortodoks Yunan'ın, Bulgar'ın, Arnavut'un, Romen'in kültürel ilişki ve yakınlığı onların dinî beraberliklerinin eseri, daha doğrusu kendilerini yöneten Fener Patrikhanesi'nin tesiriyle değil, tersine, uluslaşma çağında laik unsurların ve kurumların Balkan halklarının hayatına girmesiyle olmuş, en azından bu dönemde kültürel etkileşim hızlanmıştır. Yunancanın Balkan ulusları arasında tutulan bir kültür dili olması da 15-17. yüzyıllardaki üst yönetim makamı olan Fener sayesinde değil, tam tersine

onun etkisinin azaldığı 18-19. yüzyıllardaki laik eğitim, ticaret ve Avrupa etkilerinin sağladığı bir olaydır. Balkan uluslarının kültürel önderleri bu dili asıl 18. ve 19. yüzyıllarda öğrenmeye ve Yunan dili ve Yunan ulusçuluğu sayesinde Batı'nın kültürel etkilerine ve Batı tipi ulusçuluğa açılmışlardır.

Rum-Ortodokslar

Osmanlı İmparatorluğu'nda millet ayırımı ve bu ayırıma dayanan bir idarî örgütlenmenin en çarpıcı örneği Rum-Ortodoks Kilisesi'dir. İstanbul'un fethinden hemen sonra Rum-Ortodoks Patriği'ne verilen imtiyazları biliyoruz ve literatürde çok tekrarlanıyor. Ama ondan önce Osmanlı topraklarındaki Rum-Ortodoksların, Bulgarların, Sırbların, Ermeni ve hattâ Musevîlerin durumu neydi? 1453'e kadar Osmanlı hiçbir zaman İstanbul'daki Rum-Ortodoks Patrikliği'nin yerine bir yenisini, daha doğrusu ona muadil bir rakib örgüt ve ruhanî merkezi kurmadılar. İstanbul'un fethiyle patrikler ve hahambaşılıklar gibi idarî merkezîleşme, azınlıkların hayatında da imparatorluk politikasına paralel bir biçimde başlamış ve gelişmiştir. Fakat buna rağmen İstanbul fethedilmeden önce de Osmanlı topraklarındaki Rum-Ortodoksların İstanbul'la bağının kopuk olduğu ve Osmanlı kontrolüne tabi oldukları muhakkaktı. Cemaatin, adlî, malî, ruhanî ve eğitime ait işleri yerel rahib ve metropolitlerin sorumluluğuna bırakılmıştı. Gene meselâ, Bulgaristan'daki kiliseler, cemaat işleri ruhbana bırakılmış; manastırlara daha önce Bulgar çarlarının verdiği imtiyaz ve malî muafiyetler yenilenmişti. Örneğin, ünlü Rilo Manastırı'nın arşivlerinde, 14. yüzyılda Çar Şişman'ın bıraktığı imtiyaz beratının, Osmanlı sultanları tarafından da devamlı yenilendiği görülür. Demek ki 1453'te patrikhaneye verilen imtiyaz, esas itibariyle Osmanlı geleneğinin bir devamıdır. II. Mehmed, Rum-Ortodoks cemaati üzerinde İstanbul Patriği'ni reis-i ruhanî olarak tayin ederken, Bizans geleneğini izledi. Bulgar ve Sırb kiliselerinin millî karakterini, yani bağımsızlığını kaldırıp İstanbul'a bağladı. Fakat Doğu'daki diğer kiliseler karşısında aynı durum söz konusu olmamıştır. Aslında Hıristiyanlığın başlangıcında, İstanbul patrikleri Roma, Kudüs ve Antakya patrikleri gibi apostolik bir vekâlete sahib değildiler; çünkü bu şehir havarilerden birinin makamı olmamıştı. Yani sözü geçen şehirlerdeki kiliseleri havarilerden St. Paul veya St. Petrus kurduğu halde, İstanbul için böyle bir apostolik vekâlet söz konusu değildi. İstanbul Patriği, tamamen imparatorluk otoritesinin yarattığı bir ruhanî reislikti. Zamanla patriklikler arasında öncelik çatışmasına girişildi. Fakat özellikle İstanbul ve Roma'nın

9. yüzyılda birbirlerini karşılıklı olarak aforoz etmesi ve daha önceden Antakya ve İskenderiye patriklerinin monofisistliğe meyli dolayısıyla, İstanbul üstünlük kazanmış ve gerçek Hıristiyanlığın merkezi olarak ekümenik kilise unvanını almıştır. Buna rağmen Osmanlı yönetimi İstanbul'daki patriğe Antakya ve İskenderiye karşısında üstünlük ve yönetim yetkisi vermedi. Mısır'daki Kobt Kilisesi, Antakya Kilisesi, Lübnan'da Melkitler, nihayet Şark Katoliklerinden sayılan Marunîler, Süryanî ve Keldanî Kilisesi ile Ermeni Kilisesi, Fener'le hiçbir bağı olmadan kaldılar. Bu sonuncuların (Ermeniler hariç) II. Mehmed devrinde Osmanlı idaresine girmediği biliniyor. Onların eski statülerini sürdürmesi Yavuz Selim devrine ait bir olgudur. Ama Fatih, örneğin Ermeni Kilisesi'ni de ayrı tutup bağımsız olarak kabul etmiştir. Bundan başka Osmanlı yönetiminde Kıbrıs Kilisesi'nin de Ortodoksluğuna rağmen özerkliği, yani uygun deyimle autocephaliesi tanınmıştır. Tarih yazıcılığımızda sıkça tekrarlanan bir anlamsızlık; Gennadios Scholarios'un patrikliğe tayinine neden olarak onun Latin-Katolik düşmanlığının gösterilmesidir. İstanbul fethedildiğinde bütün Doğu'da Roma taraftarı metropolit bulmak zaten güçtü. Katoliklerle birleşme taraftarları, örneğin ünlü bilgin metropolit Bessarion gibileri çoktan soluğu İtalya'da almış, kardinal cübbesini giymişlerdi. Son Bizans patriği II. Athanasios, Latin-Katolik düşmanlığında Gennadios'tan aşağı kalmazdı. Yeni tayin, yeni hükümranlığı göstermek içindi. Patriğe yapılan tören, gösterilen ihtiram, verilen hediyeler Bizans'ın uzun tarihinde hiçbir selefe kısmet olmayacak kadar muhteşemdi. Patrik, millet başı olarak tayin edilmişti ve devlet protokolünde seçkin yerini almıştı. Yunanca bütün Balkanlar'ın ibadet diliydi. Sırbca ve Bulgarca kilise dışına çıkmıştı. Sokullu zamanında bir süre için devam edecek bir istisna Peç (ipek) Patrikliği'nin Sırblar için tekrar ihdasıdır; ama 150 yıl kadar ancak yaşadı.

Rum-Ortodoks Patriği 16. yüzyıl sonunda bugünkü Fener semtindeki yerini aldı. Patrikhane; dinî, adlî, malî bir yönetim merkezi olarak bütün Balkan ve Anadolu Ortodokslarını yönetiyordu. Ruhanî işlerin dışında, vergi işleri, adlî sorunlar ve diğer yönetim konularında kalabalık bir memur kadrosu vardı. Malî büro sorumlusuna logothet (Osmanlı ağzında logofet olmuştu) denirdi. İmparatorlukta itibarı olan memurlardı. Ruhanî ve dünyevî işlerin görüşüldüğü yüksek rütbeli rahibler ve metropolitlerden oluşan bir sinod meclisi vardı. Patrikhane, Rumca çıkan kitablar için de

ister dinî, ister laik konulu olsun yüksek sansür makamı idi. Osmanlı döneminde Fener Patrikhanesi'nin sahib olduğu bu yargı yetkisinin uygarlık tarihi yönünden bir önemi vardır: İustinianus'un kodifiye ettirdiği ve az çok değişikliklerle 15. yüzyıla intikal eden Roma hukuk külliyatı bu sayede Osmanlı döneminde de uygulanmaya devam etmiştir. Roma hukuku tarihinde bu döneme turkokratie denmektedir.

Ermeniler

Osmanlı İmparatorluğu'nun bünyesindeki ikinci kalabalık grup Ermenilerdi. Ermeniler aslında müttehid bir kilisenin cemaati değildi. Monofizist doktrine bağlı ve Doğu'nun en eski millî kilisesi olan Ermeni Gregoryenlerin yanı başında Ermeni Katolik Kilisesi de vardı. Bu kilise Şark Katolikleri dediğimiz, Roma'ya akide bakımından bağlı, fakat gerek dili, gerek ibadet biçimi ve gerekse patriklerinin kendileri tarafından seçimi dolayısıyla özerkliği olan bir kiliseydi. Marunîler, Süryanîler gibi Ermeni Katolikleri de Roma'dan yarı bağımsızdı. 19. yüzyılda bir müddet için var olan ve hâlen kalıntısı süren Bulgar Katolik Kilisesi de bu gruptandı. Ermenilerin bir grubu 19. yüzyılda, özellikle Amerikan propagandası ve İngiliz himayesi sayesinde Protestan mezhebine geçtiler ve Doğu vilâyetlerinde bu nedenle Ermeni Protestan Kilisesi de ayrı bir örgüt ve millet grubu oldu. Nihayet özellikle Suriye-Filistin'deki Rus misyonerleri sayesinde bir Rus Ortodoks grubu olduğunu da belirtmek gerekir. Fakat merkezi İstanbul'da olan ve kalabalık iki grup, Ermeni Gregoryenler ve her ne kadar Eçmiyazin'in üstünlüğü söz konusu ise de, Osmanlı idaresi açısından, Ermeni Katoliklerdi. II. Mehmed İstanbul'u fethedince şehirde bir Ermeni Patrikliği kurdurdu ve bunu Ermeni milletinin başı olarak tanıdı. Bursa Piskoposu Hovagim'i bu göreve tayin etti. Gene Osmanlı idaresi, sonradan İstanbul Patriği yanında ona eşit olarak Kudüs Ermeni Patriği'ni de tanımıştır. Bugün de Filistin ve İsrail'deki cemaatin ruhanî lideri Kudüs Patriği'dir.

Ermeni Patrikhanesi Osmanlı Ermeni milletinin ruhanî, idarî ve adlî en yüksek merciiydi. Görünüşte Eçmiyazin ve Kilikya bölgesindeki Sis (Kozan) katogikosluklarına bağlı gibiydi. Ama Ermeni ruhanî hiyerarşisi hiçbir zaman sıkı bir dikeyine ilişki ve işlev yürütmüş gibi görünmüyor. Ermeni Patrikhanesi aslında kendilerine amira denilen iki yüz civarında zengin ve soylu Ermeni'nin yönetimi ve elindeydi. Osmanlı dönemi

boyunca sarraflık, zanaatkârlık, mimarlık, kuyumculuk gibi işlerle zenginleşip nüfuz kazanan yeni bir grup bu yönetime karıştı, en azından etkisini artırdı ve neticede Tanzimat sırasında Ermeni milletinin idarî statüsü yeniden düzenlendi. Özellikle 1850'de İngiltere sayesinde Protestan Ermenilerin millet statüsünü elde etmeleri ve Protestan topluluğun işlerinin bu mezhebin yapısı gereği daha çok laik kimselerle yürütülmesi; Gregoryen Ermenilerin aydın ve varlıklı grubu arasında da yeni bir eğilim ve hareket doğurdu. Özellikle Avrupa'da okuyan ve Bâbıâli'nin de güvenini kazanan bir grup 1853'te bir komisyon kurup bir nizamname hazırladılar. Bu, 1857'de Ermeni milleti temsilcileri tarafından da kabul gördü ve yürürlüğe girdi ise de, ömrü kısa bir müddeti kapsar. Kirkor Odyan, Russinyan ve Serovpa Vichenyan gibi Osmanlı bürokrat aydınları arasında önde gelen isimler, 1860 Haziran'ında ayrı bir statü hazırladılar. Ancak nizamnamenin tartışılması ve sorunlar çıkması üzerine Âlî Paşa 1862 Şubat'ında patrik Stefan'a Ermeni laik ve ruhbanından oluşan yedi kişilik bir komitenin nizamname hazırlamasını bildirdi. Böylece 29 Mart 1863 tarihli "Ermeni Patrikliği Nizamatı" ortaya çıktı. Buna göre; Ermeniler, laikler ve ruhbandan oluşan bu genel meclislerinde patriği gizli oy ve açık tasnifle seçecekler, millet işlerine de karar vereceklerdi. Genel meclis gene aynı şekilde ruhanî ve laik iki konsey seçecek, bunlar işleri yürüteceklerdi. Eğitim, vakıfların ve malî işlerin yürütülmesi, sağlık sorunları, laik konseyin faaliyet alanına giriyordu. Böylelikle Ermeni cemaati kendi kompartımanı içinde Osmanlı İmparatorluğu'nda bir tür parlamentarizme geçmekteydi. Meclis ve konseylerin çalışması zaman zaman aksadı ise de, kesintisiz devam etti.

Ortodoks-Rum Kilisesi de Tanzimat döneminde ilginç bir değişim geçirdi. Klasik dönemde, patrikhanenin yüksek karar, denetim ve yürütme organı ruhbandan oluşan sinoddu. Laik görevliler sadece mahalle ve köy düzeyinde Ortodoks tabanın seçtiği yerel temsilciler, yani kocabaşılardı. Bunlar hiyerarşinin en altında yer alıyordu. Oysa 1847'de Bâbıâli ticaret ve kültür hayatında önde gelen üç laik üyeyi de sinoda üye tayin ettirdi. Rum-Ortodoks cemaati ve patrikhane, aslında Tanzimat sonrası reformları pek sevimli bulmadılar: Haklıydılar; çünkü Fener, eski otoritesini ve hükmettiği coğrafyayı dilim dilim yitirmekteydi. Bununla birlikte Fener'in ve ruhbanın otoritesi Ortodokslar arasında Ermenilere göre çok kuvvetli olmakta devam etti. Rum milletinin genellikle laiklerden oluşan meclisi sadece patrik

seçiminde etkin olabiliyordu. En büyük 28 eyalet metropolitinin sunduğu üç adaydan birini bu meclis seçer ve Bâbıâli'nin onayına sunardı. Banker, tüccar, memur gibi her meslek grubundan kontenjanla tesbit edilen üyelerden oluşan bir meclisti bu. Genelde patrikhane ve ruhban gittikçe otorite ve şöhretini yitiriyordu. Balkan Slavları, laik Rum aydınları ve Bâbıâli, yazışmalarda bile ruhbandan mürtekib olarak söz etmekten çekinmiyordu. Ekümenik kilise ise parçalanan imparatorluk ve uluslaşma ile etkinliğini yitirmekte ve daha çok laik unsurların muhalefetiyle uğraşmaktaydı. Burada şunu belirtmek gerekir; patrikhane için klişe hâlde tekrarlanan, Yunan ayaklanması ve Yunan davasını desteklediği hükmü her zaman geçerli değildir. Bizzat Yunan Ayaklanması'nda Mora'nın rahibleri patrikhaneyi pek sevimli bir müttefik olarak görmüyordu, hattâ hiç yanlarında olmadığını gördüler.

Musevîler

Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihî yönden önemli bir grubu Musevîlerdi. Müslümanlar Hıristiyanlığın tersine akide yönünden antisemit değillerdi. Bu durumda en mutaassıb çevrelerde bile Yahudi, Hıristiyan'a tercih edilmiş ve daha fazla tolere edilmişti. Gerçekte sorunları yönünden kolay yönetilen bir gruptu. Nitekim Hıristiyanlar arasında bitmeyen dinî, malî çıkar çatışmalarına bakılırsa: 17. yüzyıldaki Sabetay Sevi ve dönmeler olayı dışında Yahudiler Bâbıâli'nin başını ağrıtmayan bir cemaatti. Buna rağmen Hıristiyanlar, özellikle Rumlar arasında antisemit tavır eksik değildi. Özellikle Selânik ve Yanya gibi Rumeli bölgelerinde Yahudilerin malûm iğneli fıçı(!) hikâyeleriyle yönetici ve kadılara ihbar edildiği görülmekteydi. Bu saçma şikâyet ve davaların dinlenmemesi için fermanlar bile çıkarılmıştı. Musevî milleti içinde sayılan, fakat gerek kendilerinin gerek Rabbinik Musevîlerin böyle bir ayniyeti kabul etmedikleri Karaim cemaati de küçük bir gruptu.

Osmanlı İmparatorluğu Bizans'tan bir Musevî cemaati devralmıştı. Ege adaları ve İstanbul'da romanyot denilen ve Yunanca konuşan bir grup yanında Cenova kolonisi içinde yer alan ve İtalyanca konuşan Eşkinazi Yahudiler de vardı. Mamafih, Musevîler arasında Rumca ve İtalyanca daha 15. yüzyılda kayboldu. Yahudiler Avrupa'dan muhtelif zamanlarda gruplar hâlinde geldiler. 1376'da Macaristan'dan, 1394'te Fransa'dan, gene aynı yıllardan itibaren ve 15. yüzyıl boyu İspanya ve Sicilya'dan göç ettiler.

Demek ki, 1492-1494 Musevîlerin toptan geldiği sabit bir tarih değildir. Gelenler önceleri Edirne gibi bir merkezde kalabalık gruplar hâlinde yerleşmişlerdi ve Edirne'deki hahambaşı İstanbul'un fethinden önce yönetim nezdinde cemaatin başı durumundaydı. Osmanlı yönetimi Yahudi göçüne sadece müsaade etmemiş, âdeta teşvik etmiştir. Yahudi cemaati de bu konuda propaganda yapmamıştır. 1430'larda yazılan ve Edirne'deki haham Yitzak Şarfati'ye ait olup Avrupa'ya yollanan böyle bir davet mektubu, olayın tarihî örneği sayılmalıdır. İstanbul'un fethinden sonra buraya yerleştirilen Yahudiler, İspanya ve diğer Avrupa ülkelerinden gelen göç sayesinde zamanla kalabalıklaştılar. Esas semtleri Haliç'in iki yakasındaki Balat ve Hasköy'dü. Cami yapılana kadar, yani 17. yüzyıl ortalarına kadar Eminönü'nde de oturuyorlardı. 19. yüzyılda bütün gayrimüslimler gibi herkes ekonomik durumuna göre muhtelif semtlere dağıldı. Ortaköy zengin bir semtti. Genel olarak II. Meşrutiyet dönemine kadar İstanbul'daki hahambaşının Osmanlı İmparatorluğu'nun hahambaşısı olduğu şüphelidir. O ancak primus inter pares durumunda protokolde temsilci niteliğine sahibdi. Esasen Musevî dininde de Müslümanlarınki gibi ruhban ve ruhanî hiyerarşi olmadığından, böyle bir durum pek söz konusu olamıyordu. Ancak II. Meşrutiyet'te Genç Türk yönetimiyle ilişkileri iyi olan Maseo, dinî yönetimin ötesinde bütün Osmanlı Yahudileri üzerinde etkin olduğundan, Osmanlı İmparatorluğu'nun hahambaşı olarak hakkıyla adlandırılmaktadır. Tanzimat'tan sonra Musevî milletinin de laik unsurlarla birlikte idaresi için girişimde bulunuldu. Sonuçta ortaya çıkan millet örgütü herhalde yeryüzünde sadece Osmanlı İmparatorluğu'nda görülen özgün bir Musevî cemaat örgütüydü.

Olaylar 1860'da laik bir eğitim sisteminin bazı aydınlar tarafından Musevîler arasında yayılmasıyla başladı. Buna karşı dindarlar ve İstanbul'daki hahamlar itiraz ettiler. Soruna Fuad Paşa müdahale etti. 1865'te çıkarılan "Hahamhane Nizamatı"na göre, milletin idaresine laikler de katılacaklardı. Buna göre bütün imparatorluğun değil, fakat sadece İstanbul ve çevresi Musevîlerinin 60 tane laik temsilcisi ve aynı bölgedeki 20 kadar haham bir meclis oluşturuyordu. Bununla birlikte Musevî millet örgütünün başarılı bir biçimde işlediğini söylemek güçtür. Sorun hemen hemen II. Meşrutiyet'e kadar devam etmiş ve daha ziyade güçlü ve sevilen hahambaşı sayesinde millet örgütünün görevini yerine getirebildiği görülmüştür. Ermeni ve Rumların tersine Musevî cemaatinin kültürel ve

iktisadî bakımdan en parlak devri Osmanlı yükselmesinin tarihine paralel bir şekilde 15.-16. yüzyıllar olmuştur. Bu yüzyıllarda Avrupa tababeti, malî bilgisi en iyi biçimde Musevîler tarafından temsil ediliyordu. Geçen zamanla Musevîler malî yönden çöküntüye uğradıkları gibi, kültürel yönden de gerilediler. 19. yüzyılın ikinci yarısında Alliance Okulları'nın kurulmasıyladır ki, Musevîler hayata dönük bir eğitim görmeye ve Fransızca öğrenerek Avrupa kültürüne yeniden açılmaya başladılar.

Esas Unsur

Millet tipi örgütlenme, geçirdiği bazı değişikliklere rağmen, Osmanlı toplumsal ve idarî yapısının esas unsuru olarak devam etti. Nüfus sayımları bu esasa göre yapılır, seçimler buna göre düzenlenirdi. Hâlâ Osmanlı İmparatorluğu'ndaki etnik gruplar hakkında sağlam istatistik bilgimiz olmamasının bir nedeni, nüfus sayımlarında dil ve ırk değil, millet, yani din grubunun esas alınmasıydı. Tanzimat'tan sonra cizye kalkmışsa da gayrimüslimler askerlik yapmazlar ve bedel-i askerîye öderlerdi. Bu kural ancak I. Dünya Savaşı sırasında bozuldu. Tanzimat'tan sonra gayrimüslimler de her türlü memuriyete girdiler ve orduda da meslek sınıflarında subay olarak istihdam edildiler.

Bunun dışında karma mahkemeler, vilâyet, liva, kaza idare meclisleri ve ilgili komisyonlarda seçimli üyeler Müslüman ve gayrimüslimlerden yarı yarıya seçiliyor ve tayin ediliyordu ki, millet örgütünün idarî reformlara rağmen esas unsur olarak kalması bundan ileri geliyor. Kaldı ki imparatorluğun sonuna kadar her cemaatin dinî otoriteleri hukuk davalarına bakagelmişlerdir. Gerçekte millet örgütlenmesinden ve hayat tarzından uluslaşma süreç ve duygusuna en geç geçenlerin de gene gayrimüslimler değil, Müslümanlar ve özellikle Türkler olduğunu belirtmek gerekir.

18.-19. Yüzyıllarda Galata[*27]

Pera, tarihte, Batı Akdeniz bölgesinin, yani İtalyan şehir cumhuriyetlerinin Bizans'taki ticarî bir kolonisi olarak doğmuştur. Bu mefhumu bugünkü gibi değerlendiremeyiz kanısındayım. Akdeniz'in uzun ticaret tarihinde Asur ticaret kolonileri (karum) Fenike kolonileri vardır. Sonraki Yunan kolonileri ise bir yerleşme ve hâkimiyeti doğurmuştur. Ortaçağlardaki Pera ise, Bizans'ın denizaşırı ticaretini yönlendiren bir ticarî yerleşme ve antrepodur. Bir ölçekte Hansa birliğinin uzak Bergen'deki (Norveç) veya Novgorod'daki konturları gibidir. Bu kontur özelliğini ise Osmanlı devrinde devam ettirdiğini söylemek hayli güçtür; Galata, Osmanlı devrinde sadece dış dünyaya açılan bir ticarî, kültürel kapı ve diplomatik merkezdir. Bu özelliğiyle daha çok 17- 18. yüzyıl Moskova'sındaki Sloboda denen yerleşme ile mukayese edilebilir. 19. yüzyılda sanayi ve ticaretin geliştiği bir ortamda, Galata daha yoğun ve önemli bir finans, ticaret, diplomasi ve kültürel faaliyet semti oldu ve değişim Pera'yı yahut Galata'yı hem görünüm hem mahiyet yönünden farklı kıldı. Son asır Osmanlı edebiyatı ve siyasetinde sözü edilen Pera da budur. İstanbul'un bu semti temelde iki cihan imparatorluğunun uzun tarihleri boyunca Batı Akdeniz ekonomisinin Doğu'da yoğunlaştığı bir bölgedir.

Pera ve İstanbul arasındaki ilişkilerde, her iki imparatorlukta da benzerlik vardır. Gerek Bizans ahalisi, gerekse İstanbul'un Müslüman halkı bu bölgeye her zaman ksenophobie ile bakmıştır. Hattâ Pera'da yaşayan halk da ecnebileri benimsememiştir. Bu tip ilişkilerin 19. yüzyılda değişmeye başladığı gözlemlenmektedir. Çokça tekrarlanan bir yanlışa da işaret etmelidir. Yakın zamana, yani 19. yüzyıla kadar, ne burada yaşayan nüfusun çoğunluğu ecnebiydi ne de İtalyan tipi bir Batı Akdeniz mimarisi vardı. Yani geçmiş yüzyıllarda bu bölgenin mimarisi bir farklılık göstermezdi. Örneğin R. Mantran'ın belirttiği üzere, özellikle fetihten sonra şehrin Osmanlı nüfusu artmış, fakat aynı yazarın iddiası hilâfına Galata'nın bina ve mimarîsinin Batı Akdeniz tipi olmadığı, son araştırmalar, özellikle Johannes Cramer'in araştırmalarıyla daha da iyi anlaşılmıştır.[122]

Bizans'tan beri dış dünyadan gelenlere karşı bir soğukluk mevcut olmalıdır. Bilinen olay; yerli halkın 1180'de buradaki Venedik kolonisini bir ayaklanma ile tedib ve mallarını tahrib ettiği, Venedik'in bu sebeble

1204’de haçlı seferini İstanbul’a yönelttiği ve şehrin Latinlerce zabt edildiğidir. Pera’da gerek Bizans, gerekse Osmanlı devrinde Katolik yabancıların açık hava dinî törenleri (procession) gibi uygulamaları hoş karşılanmamıştır. Bunu Müslümanlardan çok yerli gayrimüslimlerin istemediği biliniyor. Gene uzun bir zaman ecnebilerin perakende ticaret yapmaları hoş karşılanmamış, hattâ yabancı misyonların kendi iaşe ve ibateleri için kurdukları fırın ve saire gibi yerler de şikâyet edilerek kapatılmış, asayiş ve ahlâkı bozdukları gerekçesiyle yerli halk zaman zaman ecnebi kiracıları, kira evlerinden tahliye ettirmek için şikâyette bulunmuşlardır. Galata halkı ve ecnebiler arasındaki bu soğukluk, liman ve yerleşme faaliyetlerinin arttığı 19. yüzyılda bile sorunlar yaratacak düzeydeydi.

Galata bölgesinin klasikteki sınırlarını çizmek, daha doğrusu ele aldığımız mekânı belirlemek gerekirse; bugünkü Perşembepazarı ve Tophane arası ve nihayet kuzeyde isminden de anlaşılacağı üzere Büyükhendek caddesi sınırlardır. 16. yüzyıldan itibaren yabancı misyonlar ve elçilik sarayları bugünkü Beyoğlu’na doğru genişlemeye başlamışlardır. Kırım’ın imparatorluğa katılmasından sonra Kefe’den Cenova aileleri, Karaimler, gene Kefe’nin bazı Rum ve Ermeni nüfusu da Galata’ya nakletmiştir. 1477 yılı itibariyle İnalcık’ın Galata için verdiği nüfus; Müslümanların 535 hane, Rum-Ortodoksların 592 hane, Latinlerin ve diğer ecnebilerin 332 hane, Ermenilerin 62 hane olarak bu bölgede yaşadığıdır.[123] Bu kompozisyonun günümüze kadar, İstanbul’un diğer semtlerine göre hızlı bir değişim geçirdiği açıktır. Örneğin bir müddet sonra İspanya’dan gelen Müslümanların Perşembepazarı mıntıkasına yoğun olarak yerleşmeleri, burada Dominikenlerden alınan eski bir kilisenin camiye çevrilmesi (Arab Camii) gibi olaylar görülmektedir. Yine Tophane mıntıkası da 18. yüzyıl sonunda ve daha öncesi Müslüman nüfusun yoğun olarak yaşadığı bir mahalleydi. Musevîler ise Galata’ya daha çok 19. yüzyılda yerleşmiş ve İstanbul’un diğer semtlerinden taşınmışlardır. İtalyan Musevîleri ise İstanbul’un bu semtine İtalya’dan gelen iş gücü ile birlikte yerleşmişti. Kuşkusuz bugünkü Ayaspaşa, Gümüşsuyu gibi yeniçeri garnizonlarının yerleştiği bölgeyi 16. yüzyılda şehirden saymak mümkün değildir. Bu dönemden kalma isimler hâlen bazı sokaklarda görülmektedir (Bağodaları Sokak veya Çiftevav Sokağı gibi).

Müslüman mahallelerinde ayrı bir ritüelin sürdüğünü birkaç vaka ile de anlayabiliyoruz. Nitekim 17 Mart 1711 tarihli Fransa elçisi Marguis Desalleurs'ün bir raporu, Arab Camii (raporda ancient eglise St. Paul) mıntıkasından "quartier musulman" diye söz eder ve buradaki bir davayı nakleder. Buna göre; bu mahallede bazı Fransalı tüccar ev kiralamış ve peşin ödeme yapmış, fakat mahalleli burada Hıristiyan oturamaz diyerek Galata mahkemesinden bir karar çıkarttırmış ve elçi duruma müdahale etmiştir.[124] Yine kraliçe Elizabeth devrinde İstanbul'a gönderilen İngiliz elçisi Edward Barton, Tophane'de bir konak kiralamış, fakat gürültülü ve skandal dolu hayatı dolayısıyla mahalledeki Müslüman komşuların verdiği şikâyet dilekçesi üzerine burayı tahliye etmek zorunda kalmıştı.[125]

Semtin mimarî görünümüne gelince: Beylie'nin l'Habitation Byzantin adlı eserinde sivil mimarîyi Bizans'a kadar götürmesi ve Mantran'ın Galata'yı daha Cenova kolonisi döneminde yoğun iskân edilmiş yüksek binalarla bezeli bir kent olarak tasviri, mevcut gravürlerin verdiği görünümle pek uyuşmamaktadır. Bundan başka Cramer, Müller-Wiener gibi tetkikçiler; Galata'nın bugünkü en eski hanlarının, yani sivil mimarî eserlerinin 18. yüzyıla kadar inebildiğini, Avrupa neo-klâsisizmine uyan oryantal biçimli binaların da bilindiği üzere 19. yüzyıla ait olduğunu göstermişlerdir. Örneğin, Bakır Sokak'taki Saksı Han, yine Perşembepazarı Sokak'taki Serpuş Han 1148/1736 tarihli eserlerdir. Eski Banka Sokak'taki San Pietro-Paolo Miyibebi vakfından olan ünlü St. Piyerhan'ı ise 18. yüzyıl sonundan gelmiş ve 19. yüzyılda tadilatla bugünkü görünümünü kazanmıştır. Hattâ 15. yüzyıla kadar inen Voyvoda Caddesi ve Galatakulesi Sokağı köşesindeki ünlü Cenova Podesta Sarayı, (Palazzo Communale) bugünkü görünümünü yine 18 ve 19. yüzyıllardaki tadilatlarla almıştır.[126]

Galata'nın bugünkü yoğun yerleşimli görünümü, oryantal-oksidental üslûblu binalar, temelde 19. yüzyılın eseridir. 19. yüzyılda apartman tipi yerleşim ve yoğun iş merkezinin oluşumu, yani mimarî topografyanın değişimi dolayısıyla, Galata modern belediyecilik hizmetine de erkenden geçmiş; sokaklara dair nizamname ile bina düzeni, kanalizasyon ve giderek tanzifat-tenvirat hizmetlerine ilişkin düzen, hattâ Tepebaşı'ndaki ilk park bu bölgede gelişmiştir. Kurulan "Altıncı Daire-i Belediyye" liman aktiviteleri ve seyyar nüfusun yoğunlaştığı bu bölgede, ahlâk zabıtası görevini yüklenmiş, frengi hastanesi kurulmuş, eğlence yerlerine ruhsat verilmiştir. Devrin vakanüvisi Ahmed Lütfi Efendi, bu semt ve belediyesinin

faaliyetleri için, “Hamdolsun devair-i saire ahalisinde o kadar ma’lûmat olmadığından, daireleri dâhilinde alenen fuhuşhaneler, kumar mahalleri gibi menhiyyatın i’tiyadıyle Altıncı Daireden örnek almadılar” gibi bir üslupla bu gelişmeleri nakletmektedir.[127] Kuşkusuz Galata, 18. ve özellikle 19. yüzyılda İstanbul’un asayiş yönünden en sorunlu bölgesiydi. 1264 Cemaziyülevvel’de (16 Nisan 1848) Galata Çadırcı Hanı önünde İngiliz tebaasından Kefalonyalı ve Maltalı gemiciler arasında günlerce süren kanlı bir çatışma zabıtayı meşgul etmişti. Bu tip olaylar sıkça görülürdü.[128] 18 Cemaziyülahır 1268/9 Nisan 1852’de ise, çıkan bir irade ile semtte serseri takımı ile esnaf birbirine karıştığından; dükkân ve evlerin numaralandırıldığı, yani semtin bir nüfus sayımının da bu vesile ile yapıldığı anlaşılıyor. Aynı tarihte Beyoğlu ve Galata zabtiye işlerinin Zabtiye Nezareti’ne ilhak olunduğunu ve bu hizmetin merkezîleştiğini görüyoruz.[129]

Galata’da mukîm diplomat ve misyon görevlilerinin yaşamı, iaşe ve ibate sorunları özellikle 18. yüzyıl ve sonrasında ilginçtir. Osmanlı İmparatorluğu da bu dönemde 1699 Karlofça Antlaşması’ndan beri Westphalia Antlaşması’nın diplomatik temsil konusunda getirdiği sistemle bütünleşmekteydi. 1099 Şevval’i evâilinde (Ağustos 1688) Fransa elçisi Girardin, kendisi ve beş nefer tercümanı için İstanbul kurbündeki iskelelerden haraç ve rüsumdan muaf yılda bir defalık yiyecek ve şarab mübayaası için izin alıyor. Bunlar zaten uygulanagelen şeylerdir. Fakat 1103 Rebiyülahır evâilinde aynı elçiliğin kendi ihtiyacı için Fransızların Galata’da açtıkları peksimet fırınını ahali ve esnaf; ticaretimize kesat getirecek gerekçesiyle kapattırmak istiyor. Rüsumdan muaf yiyecek ve hamr mübayaası, bazı hâlde yerel yöneticilerin engellemesiyle karşılaşıyordu. Örneğin Kapıdağı subaşısının bir defa “cebren ve kahren Fransa sefaretinden aldığı hamr resminin iadesi” bu cümleden bir olaydır.[130] Bazı halde misyonların izinsiz inşaatla olay çıkarttıkları görülüyordu. Meselâ, Fransız rahiblerin iki oda inşasına mimarbaşı müdahale etmek zorunda kalmıştı. İnşaat izinleri bazen pek uzun sürüyordu. Aralık 1768’de Avusturya elçisi “Pater Trinite” Kilisesi rahiblerinin yanan lojmanını tamir için bir hayli izin bekledi, ancak 1769’da kış geçtikten sonra bu izni alabildi.[131] Yine yabancıların dinî törenleri, özellikle açık havadaki procession gibi törenlerini ne yerli Müslüman ne de gayrimüslim halk istiyordu. Bu garip(!) törenlere müdahale edilmemesi için 1702 (1099)

Cemaziyülevvel'inde, Galata kadısına ve ileri gelenlere bir emirname çıkartılmıştı.[132]

Osmanlı Pera'sında 16-17. yüzyıl boyu var olan İtalyan şehirlerinin, İtalyan ticareti ve İtalyan dinî misyonlarının temsil üstünlüğü, yerini 17. yüzyılda Fransa'ya terk etmeye başladı. Daha önce 16. yüzyılda ve 17. yüzyıl başlarında Pera'da diplomatik himaye ve temsil üstünlüğü için Avusturya ve Fransa arasında bir rekabet vardı. Hattâ o tarihlerde mevcut olan San-Françesko Kilisesi'nde (sonra bu Yeni Cami'ye çevrildi) şeref yerini elde etmek için, 1587 yılında Fransa Elçisi Jacques Savary de Lancosmes ve Avusturya elçisi Dr. Pesssen arasında sokaklara kadar taşan ve ahaliyi güldüren bir protokol kavgası bile patlamıştı.[133]

Pera'nın ünlü uzmanı Alphonse Belin ve Ayvansarayî'den yapılan bir karşılaştırma ile, Pera'da ünlü kiliselerin San Giovanni del Ospedale, Santa Anna, Santa Maria Mistericordia, San Giorgio, San Pietro et Paulo gibi kiliseler olduğu anlaşılıyor. Avusturya Beata Maria, Fransa ise Santa Anna Kilisesi'nin patronuydu. Birisi 1660'da yandı; diğeri 1697'de kapatıldı. Pera'nın etkin Katolik misyonları da Fransiskenler ve Dominikenler olmuşlardı.[134] İtalya ve İtalyanlar Pera'nın ticaret, kültür ve din hayatında Fransa gelene kadar rakibsizdi. Hattâ 15-17. yüzyıllarda İtalyan diplomatlar Avrupa'nın diğer ülkelerini de Pera'daki ve imparatorluktaki durum hakkında ücret karşılığı bilgilendiren gruplardı. Ceneviz ve Venedik elçilerinin sarayları Pera'nın en güzel saraylarıydı.[135] Özellikle bugün Tomtomkaptan Sokağı'ndaki Palazzo Venezia, diğer elçiliklerin hasedini celb etmiştir. Öyle ki, Campo Formio Antlaşması'ndan sonra Fransa, 1815 Viyana Kongresi'nden hemen sonra da Avusturya elçileri bu binaya yerleşmekte gecikmemişlerdir.

Osmanlı döneminde Pera'da önemli ölçüde Cenovalı tüccar hanedanı vardı. Perone, Fornetti, Negri, Doria, Draperis, Navani, Samsoni, Olivieri, Brutti (aslında Draçlı Arnavutlar) Grillo, Cavalorso, Salvago, 19. yüzyılın ünlü dragoman ailesi Testalar, Dhé gibi aileler, şehrin İtalyan kökenli zengin tüccar hanedanlarıydı. Mihail Sturdza bu gibi 39 ailenin isim ve tarihini vermektedir.[136] Kuşkusuz, Galata'nın İtalyanlarını sadece bu eski tüccar aristokrasisi ile sınırlayamayız. Özellikle 19. yüzyılda Galata ve Beyoğlu semtleri önemli ölçüde bir İtalyan işçi ve işsiz sınıfın göç ettiği yer oldu. Özellikle inşaat sektörünün bu işgücüne ihtiyacı vardı ve kâgir Galata

ve Beyoğlu, İtalyan mimar, kalfa ve işçilerinin eseridir denebilir. İtalya'nın her yerinden gelen, mahallî lehçeleri ile şehirdeki dilleri karıştıran bu zümrenin İstanbul'da Edmondo de Amicis'in deyişiyle suigeneris bir İtalyanca yarattığı da söylenebilir. Gelenlerin hepsinin şansının yaver gitmediği de anlaşılıyor. Bazıları buradan Amerika'ya göç etmiştir. Hattâ hükümet bu gibi çaresizleri ucuz yoldan gönderme imkânları da yaratmıştır. Belirli bir iane ve ucuza anlaşma yapılan kumpanyaların vapurlarıyla Amerika'ya gönderilmişlerdir.[137] İtalyanlar göç ve zaman içinde diğer gayrimüslimlerle karışarak azalmışlardır. 19. asırda İtalya'dan Musevî İtalyan göçü de vardı. Hattâ Galata'da Küçükhendek ve Lüleci Sokak'ta İtalyan sinagogları da bulunuyordu.

İtalya, 19. yüzyıl başında Sardinya, Sicilyateyn, Toskana elçilikleri ile temsil edilirken; gurre-i Rebiyülevvel 1264/6 Şubat 1848'de Toskana, İtalya'nın birleşmesi sırasında da Sicilyateyn elçilikleri lağvedildi. İtalyan okulları ve kiliseleri 20. yüzyıl başında da küçümsenmeyecek sayıdaydı. Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıktığında, Fransız okullarının sayısı 30 kadar, İtalyan okullarının sayısı ise 9 idi.[138]

Bugün Beyoğlu mimarî doku olarak, 19. yüzyılın en iyi korunduğu, fakat nüfus kompozisyonundaki değişmenin en hızlı olduğu İstanbul semtlerindendir. Konunun araştırılması İstanbul ve Osmanlı İmparatorluğu tarihinin ötesinde bir öneme sahibdir.

Galata ve Beyoğlu Avrupa mıydı? Onu, Osmanlı insanı öyle gör-müştü. Lamartine onu bir Fransız taşrası, Hammer ise sakinlerinin boş unvanları kadar uzun caddesiyle anlamsız bir semt olarak tavsif eder. Ama 18. yüzyıl Galata'sı herhâlde Osmanlı İmparatorluğu tarihinin çok değiştirdiği bir yapıya sahibdi.

Galata'daki Yabancı Misyonların Günlük Yaşamı[*28]

Önce, Bizans İmparatorluğu'nun başkentinde bir Batı Akdeniz kolonisi, sonra da Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinde bir Batı Avrupa kolonisi olan Pera, Şark'ın ve Garb'ın örf ve âdetlerini, renklerini bünyesinde birleştiriyordu (daha doğrusu Batı Avrupa orada Doğululaşıyordu). Pera'da görülen siyasî-iktisadî yapının ve günlük yaşam tarzının karakteristikleri, belirli bir döneme kadar Kefe (Kırım'da) ve Sloboda'nın (Moskova'da) sahib olduğu özellikleri hatırlatıyordu.

Günümüzde derme çatma evlerle dolu bir bölge ve İstanbul'un önemsiz bir iş merkezi olan, nüfusunun çoğunluğu Doğu Anadolululardan oluşan Pera (veya Galata) çağdaş Türk edebiyatının ilham kaynaklarından biri olmuştur. Ama 19. yüzyılın ve 20. yüzyıl başının Pera mahallesi nostaljiye neden olurken, bu mahallenin folklorik ve tarihî gerçekliğine pek az değinilmektedir: Söz edilen Pera daha çok hayalî bir yerdir. Pera hakkındaki bilimsel incelemeler ise hâlâ yeterli düzeyde değildir.

Pera, yüzyıllar boyunca Akdeniz'in doğu kesiminde İtalyan Rönesansı'nı devam ettirmiştir. 17. ve 18. yüzyıllarda Pera, bu bölgedeki Fransız ticarî ve diplomatik ağının merkezi olmuş ve çok sayıda diplomat, din adamı ve tacir burada oldukça ilginç bir yaşam sürmüşlerdir. Pera'nın "yerel" nüfusu, Müslüman olsun olmasın, ortak bir kültürü paylaşıyor, bu nedenle de "ecnebilere", başka bir ifadeyle Avrupalılara karşı çıkıyordu.

17. ve 18. yüzyıllarda Doğu Akdeniz'de Fransızlara ait birçok kültürel, dinî, ticarî kurum mevcuttu; bunlar çok da etkiliydi. Öyle ki, Ankara'daki bir Fransız tüccarın mirası, Fransız bandıralı bir gemiyle ticaret yapan iki Portekiz Yahudisinin durumu, Erzurum'daki Cizvitler için manastır ve evler inşa edilmesi gibi sorunlar ve benzerleri, Osmanlı idaresinin tüm dairelerini sürekli meşgul ediyordu. Mahkeme kararları, vilâyet arşivleri, kadı sicilleri, Bâbıâli arşivindeki Françe Ahkâm ve Ahidname defterleri gibi belgeler bu türden örneklerle doludur.

Tabii ki, Pera, Avrupa'yla Fransa aracılığıyla tanışmamıştır. Burasını "Avrupaîleştirenler" İtalyanlar olmuştur. Pera, öncelikle, Osmanlı devrinden

önce de burada bir kolonisi olan Cenova'ya aitti. Eskiden, Bizanslılar devrinde, Cenova Pera'ya bir yıllık bir süreyle bir Podestas Januensium in Imperio Romane tayin ederdi. Bu görevlinin Uffizio namında bir de yardımcısı olurdu. Ceneviz zecchino'ları (para birimi) Osmanlı döneminde her yerde dolaşımdaydı. Adorno'lar, Campofregoso'lar, Dria'lar, Botteghe'ler, Ocase'ler gibi meşhur tüccar hanedanları yüzyıllardır Pera'da yaşıyorlardı.[139] La Magnifica Communita di Peyra (Pisalılar ve Venedikliler de bu topluluğun parçasıydı) yarı-bağımsız bir statüye sahibdi. Cantaro Genoese Galata pazarlarında kullanılan ortak ağırlık birimiydi. Podesta Genoa ve Bailo Venezia sarayları Pera'daki en güzel saraylardı.[140] Pera'nın kozmopolit argosunda İtalyanca kelimeler ağırlıktaydı. Kiliseleri, dinî misyonlarıyla İtalya, Pera'da yaşıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'na yerleşmiş İtalyanlar, Avrupa diplomasisinin en iyi haber alma kaynağıydı. İtalya'dan bu amaçla yardım almayı reddeden ilk ülke Fransa olmuştur.

18. yüzyıla, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun prensipleri West-phalia Antlaşması'yla belirlenen uluslararası, laik hukuk sistemine dâhil olduğu tarihe kadar, Galata'daki yabancı misyonların günlük yaşamı çok önemli bir sorundu. Farklı yabancı misyonların protokol sistemi ve hiyerarşide öne geçme kavgaları, yabancı diplomatlarla Bâbıâli arasındaki ilişkiler kadar ilginçtir. Buna bir örnek olarak, 1587'de Fransa'nın İstanbul sefiri olan Lancosmes Senyörü Jacques Savary ile aynı dönemde Avusturya İmparatorluğu'nun İstanbul sefiri olan Dr. Bartholomeus Pezzen'i karşı karşıya getiren çatışmayı hatırlayalım.[141] Rex Christianissimus'un, Son Derece Hıristiyan Kral'ın temsilcisi olan Lancosmes, hiyerarşide önceliği Avusturyalı meslektaşına bırakmak niyetinde değildi: İki adam arasında amansız bir mücadele başladı. O dönemde Pera'daki en nüfuzlu (Katolik) kilise, San Francesco idi. San Giovanni del Ospedale, Santa Anna, Santa Maria della Misericordia, San Bastiani, San Pietro gibi, o da İtalyan din adamları tarafından kurulmuştu. Osmanlı tarihçisi Hüseyin bin İsmail Ayvansarayî'nin eseri olan Hadikatü'l-Cevâmî'ye göre, 1697 yangınından sonra bu kilisenin yerine bir cami (Yeni Cami) inşa edilmişti. Meşhur Pera tarihçisi Alphonse Belin ise, kiliseye 1697'de el konulup camiye dönüştürüldüğünü ileri sürmektedir.[142] Gerçeği bilmek güç olmakla birlikte, bu kilisenin Osmanlı idaresini çok rahatsız ettiği bir vakıadır. Üstelik, yukarıda söz ettiğimiz iki sefir arasında skandal yaratan bir kavgaya da sahne olmuştur. Habsburgların tam yetkili temsilcisiyle Fransız

meslektaşı arasında cereyan eden ve bu açıdan son derece ilginç olan protokol hiyerarşisi kavgası,[143] Dr. M. Köhbach tarafından Avusturya arşivlerine dayanılarak şu şekilde nakledilmiştir: Avusturyalı Dr. Pezzen, Roma İmparatoru'nu temsil ettiği gerekçesiyle hizmetkârlarını Pazar âyini için bir baldaken kurmak üzere kiliseye göndermiş. Ne kendisinin ne de Bâbıâli'nin alteslerini imparator olarak tanıdığını beyan eden Lancosmes ise, Fransa sefiri olarak üstünlük iddiasında bulunmaktaymış. Pezzen'in manevrasını haber alır almaz, sunaktaki baldakeni imha ettirmiş. Ertesi pazar günü muhafızlarıyla birlikte çok erkenden kiliseye gitmiş ve rakibini beklemeye başlamış. Kilisenin teatral bir şekilde işgal edildiğini öğrenen Galata ahalisi -Yahudiler, Rumlar, Ermeniler ve Müslümanlar- kilisenin önünde toplanarak gösteriyi beklemeye başlamış. Olayı haber alan Dr. Pezzen sefaretin şapeline gitmeye karar vermiş. Ama daha sonra meslektaşı aleyhine sadrazama şikâyette bulunmuş (bu yazıda meslektaşını "küstah", "bağlanması gereken bir deli" gibi nitelemelerle anmaktadır). Sadrazam Siyavuş Paşa, Viyana'da bulunan imparatora gönderdiği Ramazan 995 tarihli bir mektubda, Fransa sefirinin yol açtığı çalkantı karşısındaki memnuniyetsizliğini dile getirmiştir: "Haliyen gelen ilçiniz dahi -yüzü ak olsun- uslu ve akıllı olmağla França ilçisine uymadı, eğer uyup França ilçisi gibi divanelik ide idü, eyü olmazdı…" On gün sonra, Dr. Pezzen kiliseye geri dönmeye karar verdiğinde, Lancosmes yine muhafızlarıyla birlikte ondan önce kiliseye koştu. Ama Galata Voyvodası'nın buyruğuyla kilisenin kapıları kapatılmıştı. Fransisken rahiblerin Latince ilâhilerini duyan Lancosmes, kapıyı tekmelemeye ve yumruklamaya başladı; bir yandan da Son Derece Hıristiyan Kral'ın sefirine kapıyı açmak zorunda olduklarını haykırıyordu. Skandalı seyreden Galata ahalisi çok eğleniyordu. Lancosmes bu kavgadan ne raporlarında ne de hatıratında bahsetmiştir.[144] Dr. Köhbach'ın naklettiği Avusturya belgelerinin Fransızca tercümelerine de Fransız arşivlerinde rastlamadık. Herhalde kilise, bu olaydan sonra ibadete kapatılmıştı. Meslektaşlarının saçmalığı yüzünden kiliseye gitmesi engellenen Venedik balyosunun başvuruları da bir sonuç vermedi. Sefirler Bâbıâli'nin prensiplerine ve kanunlarına uymak mecburiyetindeydiler.

Org çalınan dinsel merasimler halkın da katıldığı bir temaşaydı ve zaman zaman kiliseyi korumakla görevli muhafızlar bu ilginç musikîyi dinlemek üzere içeri girmeye çalışan sarhoş yeniçeri tayfasını püskürtmek zorunda

kalırlardı. Hattâ bir seferinde Kanunî Sultan Süleyman'ın bir âyin yapılmasını emrettiği ve bu âyinde çok eğlendiği anlatılır.[145]

Sefirlerin konutlarının ne ölçüde dokunulmaz olduklarını ve sefirlerin buralarda gerçekten rahat yaşayıp yaşamadıklarını bilmiyoruz. Yine de Kraliçe I. Elizabeth'in Tophane'de bir ev kiralayan ve burada ahlâksız kişilerin gürültü patırtı çıkardıkları sefahat âlemleri düzenleyen sefiri Edward Barton, mahalleden atılmıştı.[146] Mahalle sakinleri, bu utanç verici hayat tarzını protesto etmek için, daha önceden Bâbıâli'ye şikâyet ettikleri bu kişinin evine saldırmışlardı. Değinmek istediğimiz bir diğer örnek, casusluk yaptığından şüphelenilen ve sarayına gitmesi engellenen Venedik balyosunun durumudur: Balyos Çanakkale'de hapse atılmıştı. Bir yıl sonra salıverilip İtalya'ya dönebilmesi için Fransa sefirinin araya girmesi gerekmişti. Tercümanı ise[147] Ağustos 1715'te idam edilmişti. Bu tercümanlar hakkında da bir çift söz edelim. "Yerli" Hıristiyanlar ve Yahudiler arasından seçiliyorlardı. Çoğu bu mesleği yabancı bir dil bilmeden icra ediyordu ve gerek Osmanlı idaresi gerekse sefirler onlardan hiç memnun değillerdi. 18. yüzyıl sonunda yerlerini Saint-Louis Lisesi'nde veya Theresianum'da (Viyana) yetişmiş Avrupalı dragoman'lar, başka bir deyişle, Pera'da merakları ve burunlarını her yere sokma huylarıyla nam salmış, istikbalin Avrupalı oryantalistleri aldı.

Karlofça ve Pasarofça Muahedelerinin ardından, Osmanlı İmparatorluğu sefaretlere ve temsilciliklere imtiyazlar ve muafiyetler tanımak zorunda kaldı. Avrupalılar artık harbî veya müsta'men statüsünde değillerdi, "ecnebî" (Françe, Felemenk, vb.) olarak kabul ediliyorlardı. Bununla birlikte Osmanlı bürokratlarının yeni sisteme hemen uyum sağladıklarını düşünmek yanlış olur; tam tersine Bizans-Osmanlı geleneğinde ısrarcı olmuşlardı. Öyle ki, Bâbıâli'nin ve Saray'ın fermanlarına rağmen, gümrük resmi istemeye, cizye ödenmesini dayatmaya devam ediyor, din adamlarının ibadet, kilise inşası, vb. konulardaki serbestliğini tanımaya hiç yanaşmıyorlardı. Avrupalı konsolos ve sefirler tarafından arz edilen şikâyetnamelerin sayısı bunu gösteriyor. 18. yüzyılın diplomatları artık sadece krallarının temsilcisi veya ruhbanı korumakla görevli memurlar değillerdi. Her şeyden önce ülkelerinin ve tüccarlarının ticarî çıkarlarını savunuyorlardı. Osmanlı bürokratları ise, yabancılarla olan yeni ilişki türüne ellerinden geldiğince ayak uydurmaya gayret ediyorlardı.

Yabancı misyonların iaşesi önemli bir sorundu. Onlara yeterli miktarlarda sebze, tahıl, özellikle de şarab ve domuz eti temin etmek gerekiyordu; yapılan antlaşmalara göre, İstanbul civarından erzak temin etmek hakkına sahibdiler. Kordiplomatik ve dinî misyonlar perakende ticaret yapan Galata esnaf ve zanaatkârlarına da başvurabilirlerdi, ama özellikle de sefaretlerin tüm personellerini beslemek zorunda oldukları düşünüldüğünde, bu işi perakende görmek onlara pahalıya gelirdi. Antlaşmalara göre misyonlar vergi muafiyetlerinden, özellikle de İstanbul civarından satın alınan domuz eti ve şarab üzerindeki vergi muafiyetinden istifade ediyorlardı. Bununla birlikte Osmanlı memurları ve sorumluları bu mallardan yasadışı olarak vergi kesmeyi sürdürüyorlardı. Hattâ bir seferinde, Kapıdağı subaşısı sefaret tarafından satın alınan şarab ve gıda maddelerini müsadere etmişti. Yabancı misyonlar şikâyetlerini düzenli bir biçimde yaptıkları için, yerel memurlar ve sorumlular bu konuda sürekli ikazlarla karşı karşıya kalıyorlardı.[148]

Fransız toplumunun ekmek ve peksimet ihtiyacını karşılamak üzere Fransız din adamları bir fırın açınca, Peralı fırıncılar Bâbıâli'ye şikâyette bulundular, bu arada kendi müşterilerini de ellerinden alacağı korkusuyla fırının işlemesini engellemeye çalıştılar.[149] Yabancı tüccarların, dinsel tarikatların ve sefaret ileri gelenlerinin ekonomik faaliyetleri, dinleri ne olursa olsun tüm Osmanlı tebaasının memnuniyetsizliğine neden oluyordu.

Memurların yabancılardan cizye taleb etmesi, artık sefirlerin yetki alanına giren tüccarların davalarına kadıların karışması, tüccarların bir türlü lâf anlamayan "yerli" müşterilerle karşı karşıya gelmek zorunda kalması, tüccarlardan sadece ülkeye girişte bir dış gümrük (%3 oranında) ödenmesini öngören antlaşmaların aksine iç gümrük resmi istenmesi, sık sık görülen hadiselerdi.[150] Sefaretlerin önde gelenleri sık sık bu tür sorunlarla karşılaşıyorlardı. Katolik rahiblerin dinsel faaliyetine ilk önce Osmanlı İmparatorluğu'nun Hıristiyanları karşı çıkıyordu. Gregoryen Ermeniler ve Ortodoks Kilisesi bu Latin sapkınların propagandasından hiç hazzetmiyor ve yabancıların Galata'da yaptıkları acayip dinsel merasimleri, tıpkı Müslümanlar gibi onlar da hiç beğenmiyorlardı. 1702'de Galata kadısına gönderilen ve yerli ahaliyle memurların yabancı misyonların işlerine karışmalarının engellenmesini bildiren bir emirnâmeyi hatırlatmakta yarar var.[151] Sarhoşluğun ve fahişeliğin kol gezdiği bir mahalle olan Pera'ya, Katolik nüfuzu fazla sızamıyordu. Yortu günlerinde tören alayı oluşturulması imkânsızdı. Ayrıca yabancı tüccarlara da hiç sempatiyle

bakılmıyordu. Onlar da konut sorunları yaşıyorlardı. Öte yandan, “yerli” esnaf ve zanaatkâr loncalarıyla sürekli ihtilâf hâlindeydiler. Fransa sefiri Marki Desalleurs, 17 Mayıs 1711 tarihinde Paris’e gönderdiği raporuna,[152] Sultan’ın fermanının tercümesini eklemişti; bu fermandan çok memnun kalmıştı:

Fransız tüccarlar Galata’daki Arab Camii civarında, kiralarını peşin ödeyerek evler kiralamışlardı. Buna rağmen Müslüman ev sahibleri aralarında anlaşarak, kadıdan Hıristiyanların bir Müslüman mahallesinde yaşayamayacakları yönünde bir karar çıkarttılar. Dolayısıyla, tüccarlar evlerinden ve mahalleden atıldılar. Ama sefirin devreye girmesi üzerine, bizzat Sultan, kadıya bu tatsız vaziyeti derhal halletmesini buyurdu.

Yabancı misyonların Marmara denizine bakan, güzel bahçeleri olan sarayları vardı; gerçek mânâda saraylar söz konusuydu, Palazzo Venezio, Palais de France gibi… 18. yüzyılda sefirlerin konutları başka her yerde olduğu gibi dokunulmazlığa sahibdi. Sefaretlerin yüksek görevlileri birbirlerine yaptıkları ziyaretlerin dışında, her türlü sanat eseri, eski kitab ve çeşitli antika koleksiyonları topluyorlardı. Hatıralarında (hemen hepsi) koleksiyonculuk ve bulup satın alma yetenekleriyle övünürler. Bu şekilde etraflarında tüccarlardan ve değerli parçalar teklif eden başka kişilerden meydana gelen bir kalabalık oluyor, Avrupa kütübhaneleri de bu sayede zenginleşiyorlardı.

Bununla birlikte Avrupalıların hareketli ve çalkantılı hayatı, en küçük bir veba söylentisiyle kesintiye uğruyordu. Pera’da ikamet eden yabancılar bu hastalıktan öylesine korkuyorlardı ki, şüpheli bir vaka duyulur duyulmaz evlerine kapanıyorlardı. Yabancıların sosyal hayatına geçici olarak son veren bu korkuyu, Olivier çok ustaca tasvir etmiştir.[153] Sefaretlerin önde gelen görevlileri, koleksiyonculuk faaliyeti dışında, sık sık balolar ve resepsiyonlar düzenliyor, bu toplantılarda tamamen kendi aralarında eğleniyorlardı. Osmanlı idarecileri, bu heybetli ve gösterişli beylerin hanımlarla bir arada hoplayıp zıplayıp dans etmelerini hiç beğenmiyorlardı.

Son bir şey ekleyelim. Kilise görevlileri kiliselerin veya evlerinin büyütülmesi, düzenlenmesi, onarımı ve yenilenmesi için çok zor ruhsat alabiliyorlardı. Bu zorluk diğer Avrupalı grupları da kapsıyordu ve izin alabilmek için öncelikle sefirin Bâbıâli’ye başvurması gerekiyordu. Aralık

1768’de Avusturya Kilisesi Pater Trinite bir yangında yıkılmış, ama sefir yeniden inşaat yapma ruhsatını ancak Mayıs 1769’da alabilmişti.[154] Bu arada zavallı pederler, kışı başlarını sokacak bir damları olmadan geçirmişlerdi. Yine de 18. yüzyılda Fransız ve Hollandalı bürokratların bu tür sorunları çözmede Avusturyalı meslektaşlarından daha becerikli davrandıklarını hatırlatalım.

NOTLAR

[1] Plutarkhos'un bilinen ikinci ünlü eseri Opera moralium'un çocuk ve yetişkin terbiyesine ilişkin denemelerden oluşması basit bir tesadüf değil: Plutarkhos tarihçiliğe pragmatik olarak eğilen biraz Eski Yunanlının dünyasından Romalının dünyasına geçen (kendisi Yunanistan'ı terk etmedi, İmparator Hadrianus'un hocasıydı ve orada öldü) bir Roma Yunanlısı. Tarihi biraz eğitim, biraz ibrete yönelik bir dal diye düşündüğü açık.

[2] Orijinal başlık De origene et situ Germanorum (Germenlerin menşei ve hâli).

[3] İskender'de Yunan milliyetçiliği yok tabii. Makedonyalıdır ve Yunancayı bizim Robert Kolejlilerin İngilizcesi gibi öğrendi belki de; çünkü Aristoteles de öyle. Yani Makedonyalıların Yunanlı olduğuna delil yok bugün. Yunanca kullanıyorlar medenî bir dil diye o zaman; ama ne konuştukları belli değil aslında.

[4] Bir Fransızca ders kitabı ne söylüyor: "İskender ölümsüz mü? Tarihte İskender kadar büyük adam yoktur. Başka cihangirler de vardır; meselâ Jül Sezar (Caius Iulius), Justinyen, ve Napoléon Bonaparte. Bunlar da fatih ama Alexandr gibi değil," diyor. "Histoire Juniore" serisinden, Alexandre le Grand, Hachette, Paris, 1980.

[5] Yunanca, Doğu Akdeniz'in lingua francası idi. Yani umumî dili idi. Bu keyfiyet bütün buraların Yunanlıların vatanı olması demek değil; o, modern Yunanlı yorumu. Perikles devrinde, MÖ 5. asırda 400'lerde, Yunanistan adam ihraç etmeye başlamış. Nereye? Kuzey Karadeniz'e, Güney Karadeniz kıyılarına. Karadeniz'de koloniler kuruluyor, oralara koloniler hâlinde yerleşiyorlar ve etrafta bir genişleme oluyor. Ziraat, ticaret derken etraftaki ahali onlarla Yunanca konuşmaya başlıyor. Bu yüzden Yunancanın bu dönemine koïne (common, yani umumî, avam-firibane dil) dönemi denir. Klasik Ionia Aioliya lehçelerinin tersine İngilizcenin Amerika'da umumîleşmesi gibi bir şey oluyor. Buralarda birtakım insanların Yunancası da bozuktur. Meselâ Soli (Soloi) diye bir şehir var, Mersin'in hemen yanında, Pompeipolis oldu sonra adı; Soli'nin ahalisi eski Farsça konuşurdu, Yunancaya çevirdiler. Bozuk Yunanca konuşuyorlardı. O

yüzden filolojide bozuk bir dile “solisizm” derler. “Efendim bu Yunancadır, ama Türk solisizmleri vardır içinde,” gibi...

[6] Peter Brown, The World of Late Antiquity, 1974, s. 14-18.

[7] Aramiler bir Samî kabileler konfederasyonu, tarihte MÖ 1000’den itibaren görülüyorlar, yazıları çivi yazısı iken Fenike alfabesini benimsediler. Bugünkü Şam ve Hama merkezleriyken, MÖ 2. asırdan itibaren bütün Suriye ve Filistin ve Mezopotamya’ya yayıldılar. Hattâ, Part ve Sasanî devletinde dahi batı bölgelerinde konuşulan, yazılan dildi. İbrancaya benzer, Arabcaya da benzediğinden İslâm fetihleri sonrası Suriye, Filistin ve Mezopotamya’dan kolayca silinerek, yerini Arabcaya bıraktı.

[8] Walter Laqueur, Weimar: A Cultural History, Copricarn N.V., 1976, s. 64)

[9] Birinci Türk Tarih Kongresi-Konferanslar Müzakere Zabıtları, s. 166-193 ve s. 375-400.

[10] Yahya Kemal, Tarih Musahebeleri, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1975, s. 83-85. “Burnumuzda Mohaç ve Viyana’nın barut kokusu varken, bu beyhude fütühat hikâyelerine ne lüzum vardır...”

[11] (ÖSA) Avusturya Devlet Arşivi, Turcica I, Karton 14. Nitekim İmparator Ferdinand’a verilen bu türden bir ahidname, Macaristan ve Erdel’de sükûnetin sağlanacağı ve belirlenmiş sınırlardan öteye Erdel Beyi’nin geçmeyeceğini temin ediyor, dost Fransa ve Venedik’in de aynı şekilde hukukuna riayet etmelerini imparatora bildiriyor ve her yıl 30.000 altın verginin gönderilmesi isteniyor, sonunda ahidnamenin Darü’s-saltanat-ı mahrusa-ı Konstantiniye’de Hicret’in 966. yılı Ramazan ayında verildiğini, bunun Hazreti İsa’nın tarihinde Yunusa’nın (juni=haziran) 16’sında sene 1559 olduğu teyit ediliyor.

[12] Hans Dernschwam’s Tagebuch Einer Reise, und Konstantinopel und Kleinasien (1553-55) yay. haz. Franz Babinger, Münih ve Leipzig, Verlag von Drückner und Hemboldt, 1923. Bu konuda ayrıca şu makaleye bakınız: Yaşar Önen, “16. Yüzyıl Alman Seyahatnamelerinde Türkiye,” AÜDTCF Batı Araştırmaları Dergisi, C. I, Sayı 4, s. 1-23.

[13] A.g.e., s. xiv.

[14] A.g.e., s. xvi vd.

[15] A.g.e., s. xvi vd., s. 189-190. Dernschwam bu noktada yanılmaktadır. Fakat onun şehri antik devirde daha büyük sanma yanılgısı ilginç bir noktadır. Çünkü Pax Romana devri dediğimiz klasik Roma çağında, Anadolu özerk eyaletlerden müteşekkildi. Savaşlar ve isyanların bittiği bu dönemde şehirler düzlükte kuruldular. O devirde Ankara'nın merkez bölgesi bugünkü Hacıbayram idi. Bizans feodalitesi döneminde ülkede merkezî nüfus bölgesinin genişlemesi ve kontrol alanının kayması, yalnız Ankara'da değil, birçok bölgelerde şehirlerin düzlükten tepelere çıkmasına sebeb oldu. Ankara Kalesi Bizans devrinde imar ve restore edilmiştir. Palatio dediği hamam ise antik çağda hep periferide olurdu. Yeni zaman Avrupa'sı ve feodal şehir yapısından başka bir tip tanımayan seyyahın, bu mekânsal organizasyonu kavrayamayışı normaldir.

[16] A.g.e., s. 226.

[17] A.g.e., s. 190.

[18] A.g.e., s. 186-187.

[19] A.g.e., s. 186.

[20] A.g.e., s. 183.

[21] Bununla beraber, aynî ekonomi bildiğimiz kadarıyla henüz geniş ölçüde yürürlüktedir. Meselâ, vergilerin nakdî değil, aynî olarak alınması esastır. Fakat köylerden vergiyi nakden almak isteyenler artmış olmalı ki, bu hususta sıkı emirler görülmektedir. Örneğin Prof. İnalcık'ın yayımladığı Evâil-i Rebiül' Ahır (1595) Adaletnamesi verginin aynî olarak alınmasını emrediyor. Halil İnalcık, “Adaletnameler,” TTK Belgeler Dergisi, Sayı 3-4, 1967; aynı yazarın, Capital Formation in the Ottoman Empire, Am. Journ. of Econ, Hist., 1969.

[22] Derschwam's Tagebuch…, s. 182.

[23] A.g.e., s. 181.

[24] A.g.e., s. 182.

[25] A.g.e., s. 182.

[26] A.g.e., s. 190.

[27] A.g.e., s. 182.

[28] A.g.e., s. 191.

[29] Ferdinand Tremmel, Wirtschafts und Sozial Geschichte Österreich, Viyana, 1969, s. 239.

[30] A.g.e., 256-260. sayfalar maden ve demircilik alanındaki gelişmelere tahsis edilmiştir.

[31] Salomon Schweigger'in seyahatnamesi, İstanbul'da bulunduğu sıradaki olaylar ve seyahatnamenin İstanbul dışındaki yerlere değin bilgileri hakkında, Nejat Göyünç'ün şu makalesine bakılmalıdır: "Salomon Schweigger ve Seyahatnamesi," İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Cilt XIII, Sayı 17-18, s. 119-140.

[32] Salomon Schweigger, Ein Newe Reyssbeschreibung auss Teutschland nach Contantinopel und Jerusalem, yay. haz. Rudolf Neck, Graz, 1964.

[33] H. von Moltke, Türkiye Mektupları, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1966.

[34] 1403'te Timurlenk'e giden elçi Clavijo, Konstantinopolis'in boş arsa, ekili bahçe ve ahşap evlerle dolu olduğunu belirtir. Clavijo, Embassy to Tamerlane (1406), Routledge, Londra, 1928, s. 87-88.

[35] İlber Ortaylı, "Türkler Hakkında Yazılmış Seyahatnameler," I. Uluslararası Seyahatnamelerde Türk ve Batı İmajı Sempozyumu, Eskişehir Anadolu Üniversitesi, 1987, s. 115-132.

[36] Âlî Bey (Trabzon vali-yi sabıkı), Seyahat Jurnali (İstanbul'dan Bağdad'a ve Hindistan'a), İstanbul, 1314.

[37] Ali Kemal, Ömrüm, yay. haz. Zeki Kuneralp, İstanbul, 1985, s. 127-148.

[38] Âlî Bey, a.g.e., s. 62-63.

[39] M. Fevzi Togay, Yusuf Akçura, Hayatı ve Eserleri, İstanbul, 1944. s. 25 vd.

[40] Edmondo de Amicis, İstanbul (1874), çev. Beynun Akyavaş, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1981, s. 140-141.

[41] Başb. Arş., İrade-Dâhiliye, No:19680, 20 Muh. 1271 (Ekim 1854) "Yemen Ahalisinin tenavül eyledikleri kat' tesmiye olunur bir nevi nebatın numunesi irsal kılındığına" dair...

[42] Klaus Kreiser, "An Unpublished Ottoman Manuscript on the Yemen in 1849," Arabian Studies VII, s. 161-186.

[43] Ahmed Hamdi, Hindistan ve Sevad-ı Afganistan Seyahatnamesi, İstanbul, 1300 (1883).

[44] Falih Rıfkı (Atay), Zeytindağı, İstanbul 1970, aynı yazarın Hindistan seyahati için bkz. Hind, İstanbul 1943.

[45] İlber Ortaylı, "Reports and Cosiderations of İsmail Bey on Central Asia," Cahiers du monde russe et sovietique XXXII (1) içinde, 1991. s. 43-46.

[46] Halide Edip, Inside India, Londra, George Allen and Unwin, 1937, ayrıca bkz. Bülent Yorulmaz, "Hind Basınında Halide Edip Adıvar," Türklük Araştırmaları Dergisi, 1984, No: 4, s. 179-182.

[47] İzzeddin, Deux voyageurs du XV. siècle en Turquie; Bertrandon de la Broquière et Pero Tafur, Paris 1951.

[48] Klaus Kreiser, "Gefangene, Pilger und Kaufleute," Germano-Turcica Bamberg, 1987, s. 19-20.

[49] İlber Ortaylı, "16. Yüzyıl Alman Seyahatnamelerinde Türkiye," Tarih ve Toplum, Sayı 2 ve 3, 1983, s. 27-31 ve 50-55.

[50] Salomon Schweigger, Eine newe Reyssbeschreibung auss Teutschland nach Canstantinopel und Jerusalem, Graz. Akad. Druck und Verlag, 1964.

[51] Jean Thévenot, Voyage du Levant, önsöz: Stefanos Yerasimos, FM/La Découverte, Paris, 1980, s. 129-130.

[52] Schweigger, a.g.e., s. 165.

[53] A.g.e., s. 201-204.

[54] A.g.e., s. 115.

[55] A.g.e., s. 112-114.

[56] Luigi Ferdinando Marsigli, Stato Militare dell'İmperio Ottomano l'Etat militaire de l'Empire Ottoman, ed. Manfred Kramer-Richard Kreutel, Graz Akad. Druck und Verlag, 1972.

[57] Yüksel Kocadaru, Die Türkei-Studien zu Ihrem Bild und seiner Geschichte in Österreich, Klagenfurt, 1990, s. 167-202 arası, bu propaganda broşür ve el ilanlarının tanıtımı ve tahliline ayrılmıştır.

[58] İlber Ortaylı, "Avrupa'da Bulunan Milletlerin ve Özelliklerinin Kısa Tasviri," Tarih ve Toplum, Sayı 8, 1984, s. 36, 37.

[59] Michel Devèze, L'Europe et le Monde à la fin du XVIIIe siècle, Paris, 1970, s. 13.

[60] Jean Chardin, Voyage de Paris à Ispahan, önsöz: Stefanos Yerasimos, LD/La Découverte, Paris, 1983.

[61] F. Tremel, Wirtschafts und Sozial Gesehichte Österreichs, Graz, 1969, s. 263 vd. Avusturya merkantilizmi hakkında bilgi vermekle beraber, bu yanlış kanıyı da tekrarlamıştır.

[62] N. Todorov, "19. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Esnaf Teşkilatında Karakter Değişmeleri," İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt 27, Sayı 1-2, İstanbul, 1968, s. 1-36'daki makale bu olayın nitelik ve sonuçlarını abartmakla birlikte gerekli bilgiyi vermektedir.

[63] Ralph Davis, "English Imports from the Middle East 1580-1780," Studies in the Econ, Hist. of the Middle East içinde, ed. Cook, Oxf. Univ. Press, Londra, 1970, s. 205.

[64] İlber Ortaylı, "1727 Osmanlı-Avusturya Seyrüsefain Sözleşmesi," AÜSBF Dergisi, Cilt XXVIII, Sayı 3-4, s. 97-110.

[65] Bu kaçak ticaret mekanizmasının Amerika kıtasındaki durumu için bkz. Henri See, Modern Kapitalizmin Oluşumu, çev. Selahattin Özmen, İstanbul, 1972, s. 56 vd.

[66] Halil İnalcık, "Çiftlik", Encyclopedia of Islam, Vol. III.

[67] Yücel Özkaya, "XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Anadolu'da Âyanlık İddiaları," AÜDTCF Dergisi, Cilt XXIV, Sayı 3-4, s. 195-231.

[68] H. Bossue, "Urkunden zur Islamichen Kanzleiwesen," Urkunde II; "Uzun Hassan Beratı," s. 20, Urkunde I, "Karakoyunlu Cihan Şah Beratı," Tafel I.

[69] Moshe Maoz, "Jewish Communities of Palestine and Syria in the Middle of 19th Century," Studies on Palestine During the Ottoman Period, The Hebrew Univ Press, Kudüs, 1975, s. 142-163.

[70] Michel Devèze, L'Europe et le Monde à la fin du XVIIIème siècle, Paris, 1970, s. 3.

[71] Bernard Lewis, "Other People's History", American Scholar, c. 59/3, 1990, s. 397 vd.

[72] William Gifford Palgrave, Une année de voyage dans l'Arabie centrale, 1862-1863, Fr. çev. Emile Jonveaux, c. I, Paris, 1866, s. 328.

[73] Ergin Çağman, "III. Selim'e Sunulan Islahat Layihaları", 1992, 4-7, s. 217 vd.

[74] Bistra A. Cvetkova, "To the Prehistory of the Tanzimat, an unknown Ottoman political treatise of the 18th century", Etudes historiques, c. VII, 1975, s. 133-145.

[75] Fikret Sarıcaoğlu, "İlk Muhtıra Bir Provokasyon muydu?", Temmuz 2000, sayı 2, s. 34 (BOA Hatt-ı Humayun Tasnifi, no: 54819'a istinaden).

[76] Bernard Lewis, "The Impact of the French Revolution on Turkey", Cahiers d'Histoire Mondiale, c. I/1, 1953, UNESCO, Paris, s. 105-125.

[77] Fatih Andı, Bir Osmanlı Bürokratının Avrupa İzlenimleri, İstanbul, 1996 ve Baki Asiltürk, Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa, İstanbul,

2000, s. 17 vd.

[78] George Gawriych, “Tolerant dimensions of cultural pluralism in the Ottoman Empire,” The Albanian Community, IJMES, 15/1983, s. 521-522.

[79] Başbakanlık Arşivi İrade-Meclis-i Vâlâ, Nr: 16519, (12 Ramazan l 273) Meclis-i Vâlâ mazbatası.

[80] İlber Ortaylı, “Osmanlılarda İlk Telif İktisat Elyazması,” Yapıt, Ekim 1983, s. 37-44.

[81] Avram Galanti, Türkler ve Yahudiler, İstanbul, 1928, s. 127-139 ve 141-142.

[82] Kevork Pamukçuyan, “Ohannes Arşaruni,” İstanbul Ansiklopedisi, Cilt II, s. 1063.

[83] Sinan Kuneralp, “Bir Osmanlı Diplomatı-Kostaki Musurus Paşa,” Belleten, TTK, Ankara 1970/3, s. 429.

[84] Başbakanlık Arşivi İrade-Dâhiliye, Nr: 24654, 7 Mart 1857 tarihli Sisam Kaymakamı Kile Bey’in arizası.

[85] Semavi Eyice, “Arkeoloji Müzesi ve Kuruluşu,” Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt VI, s. 1596-1603.

[86] George Young, Corps de Droit Ottoman, Oxford at the Clarendon Press, 1905, s. xii.

[87] Abdurrahman Şeref, Tarih Muhasebeleri, Kanun Yayınları, İstanbul, 1978, s. 18.

[88] A.g.e., s. 51 vd.

[89] A. L. Chambers, “The Education of a Nineteenth Century Ottoman Âlim: Ahmed Cevdet Paşa,” IJMES, 4, s. 464.

[90] a) Ahmed Cevdet Paşa, Mârûzât, yay. haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 2.

b) Mübahat Kütükoğlu, “Cevdet Paşa ve Aileiçi Münasebetleri,” Cevdet Paşa Semineri İÜ Edebiyat Fakültesi, 1985.

[91] Fatma Aliye, Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı, Dersaadet, Kanaat Matbaası, 1332.

[92] Başbakanlık Arşivi, Yıldız Evrakı, 31-27/5/27/79 (27 R. 1309-1891).

[93] Abdurrahman Şeref, a.g.e., s. 61.

[94] Osman Nuri, Mecelle-i Umur-u Belediyye, Cilt 1, s. 1421-1422.

[95] Ö. Haus Hof-St. Archiv, PA XII, Türkei fog 27, 2 Jaenner 1850 ve aynı karton fog 445.

[96] Aynı arşiv, Türkei Vl-68. fogl. 200-201, 20 Auût 1838 von Klezl’den Metternich’e rapor.

[97] Nigâr Anafarta, Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan Arasındaki Münasebetlerle İlgili Tarihi Belgeler, tarihsiz (muhtemelen 1980). Topkapı Saray Arşivi belgelerinden E 7835 kitab 5, 97, s. 98 vd; N. Göyünç, “1849 Macar Mültecileri ve Bunların Kütahya ve Halebte Yerleştirilmeleri,” Türk Macar Kültür Münasebetleri, İÜ Edebiyat Fakültesi, 1976, s. 173-179.

[98] a) Ubicini, Lettres sur la Turquie, s. 172-173 ve 175-176. Shaw, a.g.e., s. 128.

b) A. Tietze, “The Study of Ottoman Literature,” Journal of Turkish Studies, 1981, Vol. 2, No. 1, s. 50-51; E.S. Doğramacı, Turkish Woman in Turkish Literature of the 19th Century, Leiden, 1969, s; 51. Güzin Dino, La genèse du roman turc au XIXe siècle, Paris, 1973.

[99] I. Dünya Savaşı başladığında bazı nezaretlerde kadın memur istihdamına başlanmıştı. Balkan Savaşı’nda ise kadın amele taburları teşkil edilerek kadınların kol işçiliğine çekildiği de görülür. Bkz. Zafer Toprak, Türkiye’de Milli İktisat, Yurt Yayınları, Ankara, 1982, s. 316, 341, 412. Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde Darülfünun muhtelif şubelerinde, bazı yabancı yüksek okullarda kız öğrencilerin bulunması, kızların eğitimindeki gelişmenin yarattığı olağanüstü bir durumdur. Çünkü o devirde Avrupa ve Kuzey Amerika’nın bazı üniversitelerinde ya tamamen

ya da bazı şubelere kız öğrenci kabul edilmediği, ders ve seminer izleyenlerin ise diploma sınavlarına kabul edilmediği bilinmektedir.

[100] Ahmed Cevdet Paşa, a.g.e., s. 9-10.

[101] a) Şerafettin Turan, "Tanzimat Devrinde Evlenme," İş ve Düşünce Dergisi, Cilt XXII, Sayı 182, s. 14-15.

b) Osmanlı baroğu deyimini kullanan ve 18. yüzyıldan itibaren böyle bir nitelemeyi yapan C. E. Arseven'dir (bkz. L'Art Turc) veya Türk Sanatı, Cem Yayınevi, 1970. Bu konudaki bir tartışma için Doğan Kuban, "Osmanlı Mimarisinde Barok ve Rokoko," Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler, İstanbul, 1982, s. 115 vd.

[102] Pars Tuğlacı, "Osmanlı Mimarisini Batılılaştıran Balyan Ailesi," Yıllar Boyu Tarih 1983, s. 39-42. Semavi Eyice'nin Balyanların kökenini Belen olarak göstermesine karşılık P. Tuğlacı Kayseri'yi göstermektedir(?).

[103] Fossatiler üzerindeki bu bilgiler Semavi Eyice'nin araştırması ve TTK 1982 yılı Atatürk Konferansları dizisindeki konferanslardan elde edilmiştir. Ayrıca bkz. İstanbul Ansiklopedisi, Cilt XI.

[104] İlber Ortaylı, Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler, s. 113.

[105] Güzin Dino, Türk Romanının Doğuşu, Cem Yayınevi, 1978; Pertev Naili Boratav, Folklor ve Edebiyat, Aday Yayınları, 1982, s. 310-312; Berna Moran, "Âşık Hikâyeleri ve İlk Romanlarımız," Eleştiri, Ocak 1983, s. 34-41.

[106] Güzin Dino, Tanzimat'tan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru, AÜDTCF Yayınları, Ankara, 1954, s. 34-37; Cevdet Kudret, Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman (1859-1959), Bilgi Yayınları, Ankara, 1971, s. 125-129.

[107] Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Bilgi Yayınları, Ankara, 1973, s. 252.

[108] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 4. Bölüm, "Germanische Welt", ilk altı paragraf.

[109] Franz Babinger, Mehmed der Eroberer und seine Zeit, F. Bruchmann, Münih, 1959, s. 110-111.

[110] D. Ihçiyev, Turkie Dokumenti na Rilskiya Manatira, Izd. Rilskiyat Manastır, Sofya, 1910, bu vesikaların bazılarını içerir.

[111] Başbakanlık Arşivi, Yıldız Evrakı, “Aynaroz Papazlarına Mülkiyet veren Yavuz Selim’in Ferman Sureti,” Yıldız 24 (128).

[112] Ö. L. Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer’îliği Meselesi,” İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt XI, Sayı 3-4. s. 203-224.

[113] Örneğin 16. yüzyıl Ankara şer’îye sicillerine baktığımızda, kadı’nın İslâm hukukunun mehr ve nikâh akdine ilişkin kurallardan çok, birtakım mahallî örf ve âdete göre hüküm verdiğini görürüz. “Namzedlik” diye bir âdet göze çarpar ve kız çocuk çok küçük yaşta baba tarafından alınan bir paraya karşılık nikâh için birine vaad edilir. Kadı, İslâm hukukunun mehr konusundaki açık hükümlerinin ihlâli olan bu durumu kabul ederek hükümler vermiştir. Örnekler:

a) Ankara şer’îye sicili. Etnografya müzesi H. 358 (M. 1551) No. 2, Kayıt 1314’te; Edhem adlı biri, İskender veled-i devlet adlı bir zimmî hakkında şikâyette bulunuyor ve 600 akçe kefalet borcunu ödemesini taleb ediyor. Sebebi, İskender’in Edhem’in kızı Ayşe’yi nikâhına alan Kara Yeniçeri’ye kefil olmasıdır. Kara Yeniçeri kızı alırken daha evvel onun namzedi olan ve bunun için 600 akçe sayan Simitçi Yunus’a parayı vereceğini vaad etmiştir.

b) Ankara şer’îye sicili, No. 1, kayıt 1010: Cüneyd bin Mustafa adlı biri Bali bin Emir Ahmed’i dava ediyor ve davalının kız kardeşinin kızı Katin Bula’nın onun namzedi olduğunu, fakat buna rağmen başkasına verildiğini iddia ediyor. Namzedlik akdi mehr ahkâmına aykırı olduğu halde, kadı davacıları haklı görmektedir.

[114] İbn-i Kemal, Tevarih-i Âli Osman, yay. haz. Şerafettin Turan, TTK 1., Seri No. 5, Ankara, 1954.

[115] Örnek: Başbakanlık Arşivi, İrade-Dâhiliye, yıl 1256 (1840), sıra no. 923, “Varşova Müftüsü Hafız Efendi’nın tekaüdlüğü hakkında resen tezkire-i âliye.”

[116] Sultan II. Abdülhamid her sene Mabeyn-i Hümayun'dan Tarhan Paşa'yı Livadya Sarayı'na gelen Çar'a "hoş geldiniz" demeye gönderiyor, bunu ülkenin ruhanî reisi olarak yapıyordu, 329-330.

[117] C. Üçok-A. Mumcu, Türk Hukuk Tarihi, AÜ Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1976.

[118] Emile Tyan, Historie de l'Organisatione jurid, İslam..., Deux Edit., Leiden-Brill, 1960, s. 212.

[119] C. Üçok-A. Mumcu, a.g.e., s. 321-323.

[120] Ö. L. Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi," Türkiye'de Toprak Meselesi, Gözlem Yayınları, s. 291-375.

[121] S. M. Arsal, "Tanzimat ve Lâiklik," Tanzimat I, İstanbul Devlet Basımevi, İstanbul, 1940, s. 59-95.

[122] R. Mantran, Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle, Paris, 1963, s. 73; J. Cramer, "Einige Handelsbauten des 18. und 19. Jahrhunderts in Galata," İstanbuler Mitteilungen, 1984/34, s. 3439-3440.

[123] Halil İnalcık, "İstanbul," Encydopaedia of Islam, IV/63-64, Leiden, 1973, s. 239.

[124] 17 Mayıs 1711 tarihli elçi raporu: Archive des Aff. Etr. C. P. Turquie, c. 51, s. 25 vd.

[125] Hamit Dereli, Kraliçe Elizabeth Devrinde Türkler ve İngilizler, AÜDTCF Yayınları, İstanbul, 1951, s. 104-105.

[126] J. Gramer, a.g.m., s. 425-439, Müller-Wiener, İstanbul, s. 27'den nakil.

[127] Vakanüvis Ahmed Lütfi Efendi, Tarih, IX (M. Münir Aktepe neşri), İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 141.

[128] 16 CA 1264 (20 Nisan 1848) tarihli irade, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade-Hariciye (İ-Har), no. 2096.

[129] İrade-Meclis-i Vâlâ, no. 6660.

[130] BOA, Düvel-i Ecnebiye Defterleri (DED), Françe Ahkâm defteri, no. 28/3, s. 33, aynı kaynak, 26/1 evâil-i R 1101.

[131] Evâil-i CA 1176 tarihli hüküm: Nemçe Ahkâm DED, no. 60.

[132] 3 C 1099 tarihli hüküm: Françe Ahkâm DED, no. 28.

[133] M. Köhbach, “Ein diplomatischer Rangstreit in İstanbul in Jahren 1587,” Mitteilungen des Öst. Staatsarchiv, 1983/36, s. 261-268.

[134] 13 P. B. Palazzo, La Chiesa di S. Pietro in Galata, ed. P. A. Rainieri, İstanbul, 1943.

[135] Louis Mitler, “The Genoese in Galata 1453-1682,” IJMES, 10/1979, s. 71-80; T. Bertelé, II Palazzo degli Ambasciatori di Venezia a Constantinopoli, Bologna, 1932; Alphonse Belin, Histoire de la Latinité de Constantinople, Paris, 1894.

[136] Mihail D. Sturdza, Grandes familles de Grèce d’Albanie et de Constantinople (dict. historique et généologique), Paris, 1983.

[137] 39 RA 1274 (7 Kasım 1857) tarihli belge: İ-Har., no. 7869.

[138] 1925-1926 Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi, İstanbul, 1926, s. 460.

[139] Geo Pistarino, “La caduta di Constantinopoli: da Pera Genovese a Galata Turca,” La Storia dei Genovesi, Cilt 5, 1984, s. 7-47. Louis Mitler, “The Genoese in Galata 1453-1682,” IJMES, 10 (1979), s. 71-91.

[140] T. Bertele, Il Palazzo degli Ambasciatori di Venezia a Costantinopoli, 1931, s. 40, 328.

[141] M. Köhbach, “Ein diplomatischer Rangstreit in Istanbul im Jahre 1587,” Mitteilungen des Öst. Staatsarchivs, 1983/36, s. 261-268.

[142] A. Belin, Histoire de la Latinité de Constantinople, Paris 1894, s. 187-212.

[143] Köhbach, a.g.m., s. 262-263.

[144] AMAE de Paris, Turquie, Cilt 2, s. 10.

[145] L. Mitler, a.g.m., s. 86; Luigi Bassano, Costumi e i modi particulari della vita dei Turchi, Münih 1963, s. 72.

[146] Hamit Dereli, Kraliçe Elizabeth Devrinde Türkler ve İngilizler, İstanbul 1951, s. 104-105.

[147] M. Köhbach, “Das Schicksal Venezianischer Botscahftsangehöriger und Partei gaenger im Letzten Venezianisch-Türkischen Krieg”, Münchner Zeitschrift für Balkankunde, Cilt 2, 1979, s. 121-126.

[148] Başbakanlık Arşivi, Nemçe Ahkâm Defterleri, no: 58, Şaban 1154 ve Cemaziyülahir 1156, França Ahkâm, no: 28/3, s. 33 vd.

[149] França Ahkâm Defteri, no: 28/3 fi evâil-i 1103.

[150] Nemçe Ahkâm Defteri, no: 60, s. 62 (Evâil-i Z. 1173 ve s. 206, Evâil-i Ca., 1181).

[151] França Ahkâm Defteri, no: 8/3, fi 1099 Ca ve fi C 1099, s. 5.

[152] AMAE de Paris, Turquie, Cilt 51, s. 25-26, Marki Desalleurs, 11 Şubat 1711.

[153] Olivier, Türkiye Seyahatnamesi, çev. Oğuz Gökmen, Ankara 1977, s. 117-126.

[154] Nemçe Ahkâm Defteri, no: 60, CA I, 1176

[*1] Türkiye Günlüğü, sayı: 39, Mart-Nisan 1996, s. 153-159.

[*2] Türkiye Günlüğü, sayı: 40, Mayıs-Haziran 1996, s. 107-112.

[*3] Türkiye Günlüğü, sayı: 41, Temmuz-Ağustos 1996, s. 115-120.

[*4] Türkiye Günlüğü, sayı: 19, Yaz 1992, s. 50-52.

[*5] Tarih ve Demokrasi. Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan, Cem Yayınları, İstanbul, 1992, s. 31-39.

[*6] 25 Mart 2010'da Paris Ecole Normale Supérieure'de düzenlenen kolokyuma sunulmuş tebliğ.

[*7] Tarih ve Toplum, I/2 (Şubat 1984), s. 27-31.

[*8] AÜ SBF Dergisi, XLVII/3-4 (1992), s. 271-277.

[*9] Tarih Boyunca Türklerde İnsani Değerler, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, İstanbul, 1992, s. 415-427.

[*10] Toplum ve Bilim, I (Bahar 1977), s. 81-91.

[*11] Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, c. I, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004

[*12] 19. asrın önemli şarkiyatçısı ve gezgini William Gifford Palgrave Musevîdir ve Arminius Vambéry ile de dosttur. Bir yerde Musevîliğin getirdiği bir Şark sevgisi ve Türk dostluğu bu grupta hâkimdir.

[*13] Bahri Savcı'ya Armağan, Mülkiyeliler Birliği Vakfı, Ankara, 1988, s. 371-374.

[*14] Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim, İstanbul, 1995, s. 83-101.

[*15] Kallâvî: Sadrazamların giydiği kavuk.

[*16] Roquefort peyniri yemeden sofradan kalkmamayı Frenk uygarlığı sandığından, peyniri hiç sevmeyen Sadrazam M. Reşid Paşa tarafından muaheze edilmiş.

[*17] Mustafa Celâleddin Paşa'nın ilk ulusalcı kitabı ve düşünceleri ortaya attığını görmüştük. Oğlu Ferik Enver Paşa da aynı yolu izlemişti. Bu gibi aileler çocuklarına verdikleri eğitim ve kaç-göçten uzak yaşantılarıyla da üst tabakanın modernleşmesine yakın bir örnek oldular.

[*18] Şinasi'nin Şair Evlenmesi adlı komedisi bizim modern tiyatromuzun ilk eseri değildir. Fahir İz, 1958'de Viyana'da yazılan bir Türkçe oyun bulmuştur. Pabuççu-Keşger Ahmed'in Maceraları diye özetlenecek bu oyundan daha başka veya eskileri de bulunabilir; ancak Şinasi'nin oyunu o devirde temsil edilen ve tutulan ilk tiyatro oyunu olma özelliğini korumaktadır.

[*19] Osmanlı toplumunda muhtelif toplumsal tabaka ve bölgelerdeki aile tiplerinin günlük yaşayışı, sosyo-kültürel davranış kalıpları, tüketim ve kazançları henüz ciddî araştırma konusu olmamıştır. Özellikle sosyal değişimin hızlandığı 19.yüzyıl için bu araştırmaların, sınırlı sayıdaki ve her yerde pek düzenli olmayan nüfus kayıtları, seyahatnameler ve kuşkusuz romanların ve hikâyelerin taranarak yapılması gerekmektedir. Hüseyin Rahmi Gürpınar veya Ahmet Rasim'in bu eserleri, bu arada 19. yüzyıl halk hayatını anlamamıza yarayacak meddah hikâyeleri küçümsenmeyecek kaynaklardır. Türkiye bütün Ortadoğu'da son yüzyılda ekonomik yönden en hızlı değişim geçiren ülkedir. Bu değişimde sadece tarımsal-sınaî gelişme değil, önemli, ölçüde hukuk reformları sosyo-kültürel reformlar da etkin olmuştur.

[*20] İktisat bilimiyle ilgili bilinen en eski yazma, 1830'lara ait olup mütercimi belli değildir. Daha çok genel kavramlar ve Malthus nazariyesi üzerinde durmaktadır; ilgili yazma tarafımızdan yayımlanmıştır: Yapıt Dergisi, Sayı 1/1983.

[*21] Takvim-i Vekâyi, No. 832, 20 Ramazan 1288.

[*22] Prof. Ü. Y. Doğanay'a Armağan, İÜ Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1982.

[*23] Doğu'da Bizans'ta imparator patriğin elinden taç giydiğinde, bu, patriğin otorite ve görevinin imparatorca tasdik edilmesi demektir. Büyük bazilikalardaki narthex, imperyal loca gibi bölümler dünyevî otoritenin kilise üzerindeki hâkimiyetini gösterir. 11. asır sonuna kadar Avrupa'da da

böyleydi. Aix la Chapelle ve Speyr Katedrallerinde bu imperyal localar ve narthex tipi tören koridorları vardır. Papalık bu dönemden sonra üstünlüğü kazanınca, kiliseler dünyevî otoriteye hiçbir yer vermez ve mimariden bile atarlar. Bu tarihten sonradır ki, papanın monarka taç giydirmesi onun hâkimiyetini tasdik anlamına gelir.

[*24] Ancak bu unvanın bazı halde kullanıldığı görülüyor. “Haledet hilâfetehu, zıllullah, Hilâfet penahi” gibi elkabın kullanıldığı bir yazışma için bkz. Ludwig Fekete, Einführung in die Osmanisch-Türkische Diplomatik, Budapeşte, 1926. H. 943 (1536) tarihli Veziriazam Ayas Paşa’nın I. Ferdinand’a mektubu, Tafel I.

[*25] Şeriata bağımlılık ilkesinin getirilmesi 1876’da bulunmayan bir hususun ilâvesidir.

[*26] Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, c. IV, İstanbul, 1985, s. 996-1001.

[*27] Tarih Boyunca İstanbul Semineri, 29 Mayıs-1 Haziran, Bildiriler, İÜEF, İstanbul, 1989, s. 131-138.

[*28] “La Vie Quotidienne des Missions Etrangères à Galata”, Varia Turcica, XIII, Paris-İstanbul, 1991, s. 379-384.